La alienación como fenómeno social

La alienación
como realidad
en los países capitalistas
y en los de «socialismo real»

Adam Schaff



CRITICA
Grupo editorial
Grijalbo

LA ALIENACIÓN COMO FENÓMENO SOCIAL



ESTUDIOS
Y ENSAYOS

ADAM SCHAFF

LA ALIENACIÓN COMO FENÓMENO SOCIAL

Traducción castellana de
ALEJANDRO VENEGAS

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título de la edición alemana:
ENTFREMDUNG ALS SOZIALES PHÄNOMEN

Cubierta: Alberto Corazón

ISBN: 84-7423-112-4
Depósito legal: B. 38.545-1979
Impreso en España
1979. — Márquez, S.A., Ignacio Iglesias, 26, Badalona

A la memoria de mi esposa Anna,
persona íntegra
y compañera fiel de mi vida

INTRODUCCIÓN

¿A QUIÉN SE DIRIGE ESTE LIBRO?

¿Otro trabajo más sobre la alienación? ¿Para quién ha sido escrito y para qué?

Intuitivamente escucho esta pregunta, que se escapa como un suspiro de la boca de los mortificados marxistas «ortodoxos», prestos con sólo oír la palabra «alienación» o «enajenación» * a rechazar un ataque del revisionismo, cuando no, incluso, del anticomunismo. No quiero decir en ningún caso que sean precisamente ellos a quienes el libro en primer lugar se dirige, que lo haya escrito yo para ellos y en razón suya, y sin embargo esta actitud —caracterizada por la falta de comprensión ante el significado y el alcance de la teoría de la alienación, así como por su valoración deficitaria precisamente en los círculos marxistas (incluso cuando no adquiere una forma tan radical como la anteriormente señalada)— ha contribuido sin duda alguna esencialmente a la motivación de este trabajo.

El libro se dirige naturalmente a todos aquellos que —por este o aquel motivo, desde uno o desde otro nivel— cultivan un interés por la teoría de la alienación. Pero en primer término está pensado para quienes no se ocupan constantemente de ella y no la valoran

* La presente edición en castellano es una versión de la traducción alemana del original polaco. En ella se usan como sinónimos los términos «alienación» y «enajenación» (más a menudo el primero porque tiene más tradición en el vocabulario marxista castellano), para traducir cualquiera de los siguientes términos alemanes: *Entfremdung, Entäusserung, Veräusserung* y *Veräusserlichung.* Estos términos se diferencian por ligeros matices sin correspondencia en castellano, razón por la cual a veces se ha dejado en el texto castellano el término alemán entre paréntesis o en cursiva. Para una discusión de los matices de estos diversos términos alemanes, véase *infra,* pp. 95-97. En las citas de traducciones castellanas de Marx se ha conservado, como es natural, las versiones dadas por los respectivos traductores, las cuales no coinciden siempre con el criterio aquí adoptado (por ejemplo, hay quien traduce *Veräusserung* por «extrañamiento»). El término *Fremdheit* se ha traducido en todos los casos por «extrañeza». (N. del ed.)

como corresponde, aunque debieran hacerlo: para los teóricos del marxismo, en especial para aquellos que —directa o indirectamente— están conectados con la actividad política, y para los políticos que pretenden apoyarse conscientemente para su acción en las premisas de la teoría marxista y que, para el público, afirman que en su praxis realmente actúan en consonancia con la teoría. Expresado de otro modo: es éste un libro que se ocupa de un tema de la teoría marxista; su cuidado principal, sin embargo —y según espero, también su mensaje de hecho— es la política y la actividad política de aquellos hombres que se declaran marxistas y, apoyados en el marxismo, pretenden formar y transformar la vida social.

Es un hecho que la problemática de la alienación se ha puesto «de moda» en las últimas dos o tres décadas. Testimonio de ello es ya por sí sola la bibliografía de las obras que he utilizado, albergada en el apéndice de este libro, una bibliografía que se mantiene dentro de los límites de mis conocimientos de lenguas, pero que en ningún caso es tampoco completa al interior de estos límites. Otra prueba de ello la da el aumento de las aportaciones científicas sobre este problema a las discusiones de los congresos internacionales, en especial los sociológicos (el Congreso de Toronto quebró a este respecto todos los récords, y originó los trabajos de una organización internacional especializada que se ocupa de la problemática de la alienación). El gran interés científico que desatara el existencialismo francés en el período de postguerra, ha ido haciendo olas cada vez mayores y abarcando los más diversos territorios de las ciencias sociales, y no solamente la filosofía. Pero si se habla de «moda» en relación con la problemática de la enajenación, no es en el sentido de que por esta «moda» se explique el fenómeno, sino —según he constatado repetidas veces en publicaciones sobre el tema— por el contrario: precisamente el surgimiento de esta «moda» requiere una explicación, y por cierto a fondo. Una explicación tal se puede reducir a la constatación de que hoy se reconoce, sobre diversos territorios de la vida social, el contenido creador de la teoría de la enajenación, que ésta sirve a los científicos para exponer e interpretar los fenómenos sociales de importancia con los que se ven confrontados, que les hace posible la generalización de estos fenómenos y como consecuencia el descubrimiento de sus legalidades. Dicho de otra manera: una teoría se vuelve «moderna» cuando es útil como instrumento de investigación. En el curso posterior de nuestras consideraciones intentaremos mostrar en qué consiste la utilidad y la «usabilidad» de la teoría de la alienación, que determina su carácter de moda.

Cuando constatamos que la teoría de la alienación está «de

moda», no quiere decir esto todavía nada sobre el radio de alcance de esta «moda»; falta mucho para que ella haya alcanzado a todos los círculos marxistas. Ciertamente que también en estos círculos —especialmente en Francia en los años cincuenta— la teoría de la enajenación encontró gran «afición». A fines de los años cincuenta y en los sesenta, halló un gran eco en Yugoslavia y Polonia. En la Unión Soviética y en la República Democrática Alemana, en cambio, la actitud de los marxistas ha sido expresamente defensiva; las más de las veces se escribía sobre la teoría de la alienación para cargar contra los revisionistas, para subrayar los peligros que trae consigo el simple concepto de la enajenación, etc. También en estos círculos «ortodoxos» se perfiló, sin embargo, en los años sesenta, una evolución visible —y en mi opinión positiva— al respecto (sobre esta cuestión volveremos al final del primer capítulo), pero en la escuela del marxismo difícilmente se podría decir, a escala internacional, que la teoría de la alienación se hubiese puesto «de moda». Por el contrario, llama más bien la atención una cierta «aversión a la moda» en este asunto; llama la atención —y a primera vista sorprende— la brecha entre el entusiasmo de los eruditos no marxistas por la teoría de la enajenación (con apelación a su origen marxista) y la indiferencia, cuando no rechazo o negación de esta teoría, en los círculos marxistas que reclaman para sí el nombre de «marxistas ortodoxos». La situación paradójica es ésta: en las ciencias sociales y en la filosofía se vuelve por todas partes a descubrir a Marx, se le honra y se hace referencia a las inspiraciones que de su doctrina fluyen. Pensaría uno que esto habría de ser motivo de alegría y orgullo para los marxistas, que éstos iban a utilizar el «alza» en la bolsa científica internacional; pero aquella ciencia que reclama para sí el nombre de «marxismo» conserva la distancia frente a esta teoría, adopta a menudo una posición defensiva, intenta poner en cuestión el hecho evidente de que la teoría de la enajenación juega un papel de importancia en el marxismo, conforme al proverbio de la antigüedad: *Timeo Danaos et dona ferentes.*

Precisamente en esto consiste para mí el problema interesante, mucho más interesante y difícil de comprender que el harto zarandeado problema de la «moda», del que parten aquellos *defensores Mariae* que son de opinión que su «asombro» sobre el interés en la problemática de la enajenación aparecido recientemente en la literatura moderna filosófica, sociológica, politológica y de temas similares, representa un argumento suficiente para probar las malas intenciones de los autores de las obras en cuestión, que de esta manera intentan «deformar», al menos, el marxismo, si no «aniquilarlo».

Los antiguos griegos creían que el asombro (*thaumatsein*) era

la fuente de todo el pensar filosófico. Puede que sea así. Pero sería prudente agregar que no todo asombro tiene funciones de tal importancia, ya que también sucede que sea éste expresión de la ignorancia o de la ingenuidad científica de quien da muestras de «asombro», como cuando, por ejemplo, un autor serio en otros terrenos «se maravilla» de que la teoría de la alienación conozca ahora una tan vertiginosa carrera, alegando que en los diccionarios de filosofía burgueses respetables (en esta «argumentación» juega un papel principal el diccionario filosófico de Eisler) ni siquiera aparecen las voces «Alienación» y «Enajenación».[1] Por supuesto que éste es un «argumento» completamente ridículo. ¿Habría que concluir del hecho de que en este Eisler no haya ninguno de los conceptos filosóficos importantes del marxismo (por ejemplo, base, superestructura, etc.), que no se justifica de ninguna manera la ocupación con estas categorías? Sin lugar a dudas, el hecho de que el concepto de enajenación no sea tomado en consideración, en su acepción filosófica (no en la jurídica), en todos los diccionarios filosóficos editados años atrás, representa un problema. ¿Pero no resulta, a este respecto, un problema tanto mayor que en el famoso *Hegel-Lexikon* de Glockner no estén contenidos en absoluto las voces *Enfremdung* y *Entäusserung*? Nadie que haya leído a Hegel, y en especial su *Fenomenología del Espíritu,* puede dudar del papel importante de la concepción de la alienación en el sistema de la filosofía hegeliana. ¿Qué se desprende del hecho de que Glockner no haya considerado los términos en cuestión? Ciertamente no que con ello hubiese «desaparecido» acaso la teoría de la alienación de la filosofía de Hegel, sino que Glockner no supo apreciar su importancia. Por supuesto que hay que preguntarse cómo ha podido ser que eminentes conocedores de la temática filosófica como Glockner, Eisler, Lalande y otros, hayan podido «dejar de percibir» un problema tan importante, cuyo significado es perfectamente claro a los filósofos (pero también a los sociólogos) de hoy.

Como ya dijimos, esta cuestión se deja responder, respecto a la teoría de la alienación al igual que respecto a otras teorías que han hecho época, de una forma completamente trivial: su importancia se hace mayor en la misma medida en que los fenómenos reales, cuyo reflejo en el pensamiento son las respectivas teorías, aumentan en la realidad objetiva. De ahí los conocidos, y en la historia de la ciencia harto frecuentes, recursos a teorías y concepciones que estaban hacía mucho tiempo olvidadas, a menudo solemnemente «se-

1. Como ejemplo de estos «asombrados» nombraré al conocido autor de una historia de la filosofía marxista, T. J. Oizerman, *El hombre y su alienación,* en *Hombre y época,* Moscú, 1964.

pultadas» por el proceso científico, y que recobran, a la luz de nuevos hechos científicos, otra vez importancia y nuevo brillo: ejemplo específico de esa espiral dialéctica que retorna siempre a puntos determinados, pero cada vez sobre un escalón nuevo, más elevado. Este fenómeno ha sido descrito maravillosamente por el famoso sociólogo y marxista polaco Ludwik Krzywicki en su obra *La peregrinación de las ideas,* publicada al giro del siglo XIX al XX. ¿Qué tendría pues de asombroso que la teoría de la alienación, que dice que los productos del hombre escapan en una situación determinada a su control y comienzan a funcionar en un curso social dado a pesar y contra la voluntad de su creador, que esta teoría adquiriera un brillo especial, se transformara en un instrumento especialmente adecuado de la reflexión sobre el actuar social, cuando el mundo se ha escapado al control del hombre en los más diversos —y a menudo completamente inesperados— aspectos y comienza a poner en peligro su existencia, como un *golem* gigantesco que el hombre por cierto ha creado y puesto en movimiento, pero sin conocer (o aceptar) la fórmula que podría detener tal fuerza destructora? ¿No es acaso descubrimiento harto trivial reconocer que la humanidad, que se encuentra en la situación del aprendiz de brujo goetheano, dé muestras de un interés siempre creciente por la teoría que lleva a descubrir esa fórmula mágica borrada de la memoria que le otorga al hombre la fuerza para dominar sus propios productos?

Como queda dicho: tengo esta situación por completamente común y corriente, y al «asombro» de mis respetados colegas por un malentendido improductivo. Mucho más interesante y más difícil de responder es la cuestión: ¿cómo pudo suceder —y con qué motivos— que marxistas no quieran confesar su propia doctrina, que se parapeten contra una teoría que es indiscutiblemente producto intelectual de su maestro, elemento importante en el edificio de su pensamiento, y que a resultas de su actual «carrera» potencia la fuerza atractiva del marxismo, por cuya victoria en las cabezas y corazones de los hombres es por lo que los marxistas luchan? Es ésta la dura nuez que habría que cascar en una interpretación, esto es lo que nos confronta de manera inmediata con los problemas de la psicología de los conocimientos científicos, que se encuentra en la vecindad más próxima de la psicopatología de este conocimiento. Tal como en esos casos en que personas cultas y científicamente formadas se esfuerzan testarudamente en extraer de ciertos textos lo contrario del significado evidente para el sano entendimiento humano, y están convencidos de proteger, haciéndolo, la ortodoxia y la verdad de la doctrina del maestro.

En el curso de las consideraciones posteriores estas cuestiones

solicitarán todavía muchas veces nuestra atención, y en el lugar correspondiente nos ocuparemos de ellas por extenso; al responder la pregunta, sin embargo, de a quién se dirige antes que a nadie este libro, debemos al menos ilustrar la existencia de esta actitud defensiva, cuando no negativa, de muchos círculos marxistas frente a la teoría de la alienación. Esto ocurre tomando como ejemplo algunas obras de autores marxistas, que provienen de países diferentes y sin embargo están de acuerdo —en ciertos casos en forma inesperada y sorprendente— en lo que respecta a aquella fobia contra la teoría de la alienación que consideramos relevante. La selección y diferenciación nacional ha sido hecha aquí, por cierto, con una intención determinada. En ella, son dos cosas las que me importan. Primeramente, destacar una determinada manera de pensar que se precia a sí misma de ortodoxa y que es en cambio —en mi opinión— indigente; ¿qué causas tiene esto? En segundo lugar me interesa la destrucción de un mito que es costumbre hacer circular con un cierto guiñar de ojos: el asunto se derivaría, supuestamente, del estilo y manera determinados en que en la Unión Soviética se cultiva el marxismo. Ahora bien, esto no es en absoluto efectivo, y expresado de esta manera es una simplificación. Algunos trabajos deficientes sobre el tema han aparecido, por cierto, en la Unión Soviética, pero ésta, precisamente, puede también enorgullecerse de un número de excelentes trabajos en este campo, y esto ya a partir de los años cincuenta; remito al hermoso aporte de A. Ogurtsov sobre la enajenación en el tomo IV de la *Enciclopedia filosófica*. El autor se eleva incluso a la importante constatación que la enajenación adquiere su forma definitiva en las obras *tardías* de Marx y Engels: en los *Grundrisse*, en el *Capital*, en el *Origen de la familia* y en el *Anti-Dühring*, de manera que no es de «pecados de juventud» de lo que aquí se trata, sino de la concepción marxiana madura.[2] Y esto está dicho en la *Enciclopedia filosófica* oficial, cuyo redactor jefe fue F. V. Konstantínov; en la lista del comité de redacción encontramos los nombres de «cazadores del revisionismo» tan notorios como Mitin, Iovchuk, Momzhán, Fedoséiev y otros. *Tempora mutantur et nos mutamur in illis.* Así pues, tampoco esta cuestión queremos simplificarla, los problemas yacen mucho más hondo. Por lo demás volveremos sobre ella, entre otras, sobre la cuestión de la notoria evolución de las opiniones de los autores soviéticos sobre este tema (incluso en el más peliagudo de los campos: la alienación en el socialismo), al final del primer capítulo. Aquí, sin embargo, queremos referirnos breve-

2. *Filosofskaia Enciklopedia*, t. IV, Moscú, 1967.

mente a nuestra tesis de la «fobia de la alienación» en ciertos círculos marxistas.

Comencemos con un librito de I. N. Davydov,[3] un joven y talentoso autor, pero que con su obra puede servir de ejemplo preeminente de la actitud que señalamos aquí. El autor pone, para enfatizar su posición negativa ante el problema, la palabra alienación siempre entre comillas, con lo cual pretende dar a entender al lector que la «alienación» es un pseudoproblema. Naturalmente que hace su aparición el afamado «argumento» antropológico, que en los *Manuscritos* Marx derivó a priori el concepto de enajenación del concepto de naturaleza humana. Que recién en *La ideología alemana* introdujo Marx el concepto de enajenación objetiva (en el sentido de la enajenación no del hombre, sino de los productos de su trabajo), efectuando en esta obra una autocrítica de su punto de vista formulado en los *Manuscritos*. Pero no se trata de la inexactitud histórica o de la falsa interpretación de las concepciones del joven Marx: lo decisivo es que el autor, como si no conociera absolutamente los *Grundrisse* —aunque en varias ocasiones cita de ellos—, identifica el problema de la enajenación con las concepciones del joven Marx. Las consecuencias negativas que se siguen de ello para la valoración de la teoría de la alienación, están —implícitamente— claras; pero también explícitamente se trata aquí de una obra cuyo objetivo, cuando no la negación, es al menos la trivialización del papel de la teoría de la alienación en el marxismo.

No puede negarse que la teoría de la alienación, así como en general el humanismo de las obras del joven Marx, ha sido a su vez utilizada por los partidarios del así llamado socialismo ético como arma contra la concepción de la lucha de clases y de la revolución socialista. La referencia a esta tendencia y la polémica contra este intento de disimular el contenido de clase del marxismo, aparece también en todos los escritos marxistas sobre este tema, ocasión en la cual la crítica —por desgracia— se transforma a menudo en un ritual específico. Pero lo que a este respecto se presenta en el trabajo de Manfred Buhr,[4] no va solamente más allá de las normas aceptadas en los años sesenta, sino que en cierto sentido amonesta al desventurado que se ocupe de la teoría de la alienación: ¡Atención, éstas son trampas que ha tendido el imperialismo! Me permito citar el párrafo inicial de este artículo que, subrayo, no proviene de un autor soviético, sino que viene de un país que pertenece geográficamente al occidente:

3. I. N. Davydov, *Freiheit und Entfremdung*, Berlín, 1964.
4. Manfred Buhr, «Entfremdung —philosophische Anthropologie— Marx-Kritik», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n.° 7 (1966).

> Para los adversarios burgueses y revisionistas del marxismo se trata, en su enfático recurso al concepto de la alineación utilizado por Marx principalmente en los manuscritos económico-filosóficos, de la revisión de las doctrinas y principios fundamentales del comunismo científico, especialmente de la liquidación de la teoría científica de las clases, la lucha de clases y la dictadura del proletariado, de la liquidación de la teoría de la revolución socialista en general... Tanto más sorprende que haya también marxistas que se orienten según el discurso burgués y revisionista de la alienación, con lo cual no es que se quiera decir que el marxismo-leninismo no conozca ni el problema ni el concepto de la alienación.[5]

Las últimas palabras de la cita son ciertamente una buena nueva: el problema de la enajenación no ha desaparecido del campo visual del marxismo; y sin embargo a los tan temerarios como yo que se aproximan al problema de la alienación, los sobrecoge el más puro horror al pensar en los peligros que en este camino amenazan.

Pero para mostrar que aquí también acechan otros peligros distintos, para hacer ver que en situaciones determinadas incluso gente en otros respectos razonable puede verse infectada de un determinado estilo de pensamiento, queremos trasladarnos geográficamente todavía un poco más hacia el oeste, hacia Francia. No, esta vez no se trata de Louis Althusser. Por supuesto que es él un enemigo jurado de la concepción de la alienación; bien «sabe» él que el marxismo es antihumanismo, y la alienación una especulación antropológica, una ideología que contradice el carácter científico del marxismo; pero también nosotros sabemos que él sabe todo eso, y por ello podemos entregarlo tranquilamente a su destino. No es *eso* lo que aquí nos interesa. Nos confunden los mantos de brumas de las implicaciones revisionistas-imperialistas de la teoría de la alienación, y de ellas no habla Althusser, para él esto es simplemente ideología, patraña anticientífica y listo. De otra manera, en cambio, pensaba —¡oh maravilla!— Roger Garaudy, a quien yo quisiera citar aquí. Garaudy superó con creces a Manfred Buhr (constatemos, para ser justos, que esto data ya de hace algunos años), es implacable contra el concepto de enajenación, al que encuentra políticamente sospechoso y teoréticamente superfluo para el marxismo (*sic!*). He aquí algunas pequeñas muestras de su argumentación:

> El hecho de que los revisionistas especulen con la teoría de la alienación nos obliga a estar muy alertas en nuestro trato con este concepto [¡muy cierto! A. S.], al que Marx, para evitar su utili-

5. *Ibid.*, p. 806.

zación abusiva, renunció después de 1844 [¡simplemente falso! A. S.]; solamente tomó en consideración el aspecto puramente científico de este concepto en el análisis del carácter fetichista de la forma mercancía de la fuerza de trabajo, en el análisis de las ideologías sociales y del papel de la lucha de clases, en la transformación y formación de la conciencia.[6]

Y en la recapitulación nos enteramos de la «sentencia» sobre el concepto de la alienación:

> En el marxismo maduro encontramos una forma y terminología diferentes (de más profundo alcance y más adecuadas) para dar expresión a aquel contenido que anteriormente había sido dotado con el término abstracto de «alienación». Con otras palabras: el mismo contenido que anteriormente venía expresado en el concepto de la alienación, es desarrollado ahora en otras categorías del marxismo.[7]

Para mayor comicidad, un detalle: fobia de la enajenación «ortodoxa» no sólo la hay entre los marxistas, sino de vez en cuando también entre sus críticos y adversarios en contra de las expectativas de los «ortodoxos» según las cuales sus contrincantes sólo estarían acechando el momento oportuno para aniquilar al marxismo con ayuda de la teoría de la alienación. Pues ¿qué clase de Marx es ése, tan distinto de aquél al que ya se habían acostumbrado? Sirva como ejemplo un artículo de Daniel Bell sobre la alienación, que proviene más o menos del mismo período que los trabajos ya citados.[8]

Bell no solamente afirma que la teoría de la alienación se reduce en Marx a las condiciones económicas capitalistas (p. 97), que Marx dejó de lado la categoría del individuo humano en favor de la categoría de la clase social (p. 202), sino que también se inclina a trivializar en general la importancia de la teoría de la alienación en el marxismo. La forma y modo en que lo hace sería digna de un estalinista anquilosado: «La idea de la enajenación ha ganado perfil recientemente en razón de la desorientación de los intelectuales radicales en la sociedad de masas, en la cual tradición, vanguardia y cultura de las clases medias se rozan unas a otras llenas de malestar ...» (p. 210). En verdad, una inesperada hermandad de armas.

Pero queremos retornar al tema principal de nuestras conside-

6. Roger Garaudy, «Sobre el concepto-"alienación"», en *Voprosy filosófii,* n.° 8 (1958), p. 80.
7. *Ibid.,* p. 81.
8. Daniel Bell, «The debate on alienation», en L. Labedz, ed., *Revisionism,* Londres, 1962.

raciones. El ejemplo presentado aquí hace evidente una verdad trivial: la teoría de la enajenación no produce, ni mucho menos, entusiasmo en todos los círculos que reclaman para sí la designación de «marxistas»; por el contrario, dice mucho en favor de la suposición de que esta teoría es a menudo mal comprendida, menospreciada y, con mucha frecuencia, incluso erróneamente apreciada desde la raíz, precisamente en aquellos círculos que oficialmente marchan bajo la bandera del marxismo.

Si se está convencido —y yo lo estoy decididamente— que la teoría de la alienación es un elemento importante del edificio conceptual marxista, y que juega por ello un papel importante en la actividad social, es entonces comprensible que se luche por su aceptación, porque se la comprenda y se la aprecie adecuadamente, y que se dé batalla contra los malentendidos y deformaciones. Los aludidos, entonces, son *todos* los marxistas, también aquéllos, y en cierto sentido ante todo aquéllos —una vez más: no ellos solamente, sino *ante todo* ellos— que, porque no la entienden, reaccionan ante esta teoría con repulsión y enojo.

¿Vale la pena emprender esta lucha? ¿Es ésta de provecho?

Ciertamente, en la medida en que sea en general posible convencer a alguien con razones intelectuales. Y precisamente de ahí emerge una gran preocupación, o, si se prefiere, una dificultad. Hay en efecto teorías en el marco de la psicología social que explican por qué ciertas personas oponen resistencia a los argumentos racionales o incluso se cierran completamente a ellos. Pienso en este momento especialmente en la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger [9] o en la teoría de la «closed mind», según la formula Milton Rokeach.[10] Sin adentrarnos en los detalles de estas interesantes teorías, sólo diremos provisionalmente aquí que, conforme a la teoría de la «closed mind» de Rokeach, un cierto tipo de personalidad no es accesible a los argumentos racionales que pudieran socavar la creencia internalizada. La personalidad para la cual es típica la «closed mind», representa un caso extremo de la disonancia cognitiva, de la que se ocupa la teoría de Leon Festinger. Esta teoría se refiere a las situaciones en las cuales dos elementos contradictorios se presentan al conocimiento humano (dos convicciones contradictorias, la contradicción entre el propio convencimiento personal y la opinión oficial, vuelta hacia el exterior, entre la convicción por la que un hombre realmente se confiesa, y su comportamiento efectivo, etc.), situaciones que originan una «disonancia cognitiva». El ser

9. Leon Festinger, *A theory of cognitive dissonance,* Stanford, 1957.
10. Milton Rokeach, *The open and the closed mind,* Nueva York, 1960.

humano, que experimenta esta «disonancia» como una cierta tensión, tiende a reducirla —cosa que puede ocurrir a través de un cambio en sus opiniones— por una transformación de su conducta, de su situación, etc. Una de estas posibilidades consiste en que se cierre uno psíquicamente frente a las informaciones y conocimientos que podrían entrar en conflicto con las convicciones hasta entonces alimentadas, y producir así esa «disonancia cognitiva». De esta manera se origina la personalidad con una «closed mind», que es característica de todo tipo de «auténtica confesión»: partidarios de una religión, de un partido, etc., que se resisten a hacerse conscientes de la contradicción entre la «fe» oficial que confiesan y la realidad. Esta constatación teorética ha sido repetidas veces verificada empíricamente, y a un experimento semejante, del que se derivan conclusiones prácticas para responder a la pregunta enunciada anteriormente (¿vale la pena emprender esta lucha, puede ser de provecho?), quisiera referirme aquí brevemente.

El experimento fue realizado a fines de los años sesenta en el Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia de Ciencias polaca por uno de los colaboradores del Instituto, la doctora Theresa Nowacka. Se trataba de comprobar si los seres humanos creyentes son accesibles a los argumentos racionales, si pueden comprender e internalizar hechos objetivos, cuando éstos parecen amenazar su creencia. Para este efecto se eligieron personas de la población correspondiente: dos clases de una escuela de enfermeras para la cual es necesario el bachillerato (en aquél entonces esto equivalía a haber aprobado el undécimo año, es decir a la escuela popular y a la media, aun cuando habría que hacer constar que el nivel del sistema de escuelas medias es en Polonia elevado, en comparación con los Estados Unidos, por ejemplo). Se trataba, pues, de muchachas que poseían buenos conocimientos de historia, geografía, etc., pero al mismo tiempo —ya aquí hay que tomar en consideración que Polonia tiene una población católica— estas muchachas eran en su mayoría católicas creyentes y practicantes. El experimento comenzó con una encuesta anónima en la cual, entre otras preguntas neutrales, se hacían también algunas como: «¿Cuál es la religión más antigua del mundo?», «¿Qué porcentaje de los creyentes del mundo profesan la religión católica?», etc. El resultado de esta encuesta fue, si se considera la educación escolar de las muchachas que tomaron parte en el experimento, sensacional: las respuestas decían preponderantemente (más del 90 por ciento) que la religión cristiana era la más antigua y que sus partidarios formaban la mayoría de los creyentes (los cálculos alcanzaron del 70 al 90 por ciento de la población mundial). A la encuesta siguió la segunda parte del experimento. De co-

mún acuerdo con la escuela, la doctora Nowacka realizó, en las clases del experimento, una lección semanal de historia de las religiones. Las lecciones estaban objetivamente concebidas; se referían a la génesis, difusión y artículos de fe de algunas religiones universales (naturalmente una selección). Hay que subrayar aquí —como elemento importante en la valoración del experimento— que las relaciones entre la expositora y las auditoras eran excelentes (estas últimas recurrieron repetidas veces al consejo de la doctora Nowacka en cuestiones de la vida), que la propia expositora es católica, cosa que por cierto sabían las auditoras. Las clases transcurrían con animación, se hacían preguntas y se produjeron discusiones que mostraron que las muchachas estaban perfectamente enteradas de la evolución histórica de las diferentes religiones, de su extensión en el mundo, etc. A finales del año se repitió la encuesta, modificando la forma y el tipo de las preguntas, etc. Y entonces pudo verse que aproximadamente un 55 % de las interrogadas *repetían* las anteriores respuestas: la religión cristiana era la más antigua del mundo, la mayoría de los creyentes del mundo eran católicos, etc. El experimento fue repetido por otro científico en la Universidad Técnica de Danzig (aquí los sujetos del test fueron hombres jóvenes) y produjo el *mismo* resultado (con variaciones menores en las cifras por ciento).

Una personalidad semejante, que impermeabiliza su mundo de ideas contra el mundo exterior, ¿es típica solamente de los partidarios de una religión determinada? Por supuesto que no. Durkheim hablaba de «pensamiento religioso» no sólo en relación con la fe en Dios, sino también en referencia a un pensamiento dogmático determinado, que se cierra a la argumentación racional; la teoría de la «closed mind» está claramente relacionada con esta concepción. Aspectos interesantes de la génesis de este fenómeno, del condicionamiento individual y social de este tipo de personalidad, ofrece *The true believer*, de E. Hoffer,[11] especialmente en el análisis de personalidad de las personas con compromiso político, que son las que en realidad nos importan aquí en primer término. ¿Tiene sentido hablar con semejantes «true believers», con gentes que se «cierran» contra todos los argumentos que está en contradicción con su «fe», porque esta contradicción significa para ellos confesar la ruina de su vida, perder el «sentido de sus vidas»?

Stalin tenía la lengua afilada, y en ocasiones sabía valerse de ella soberbiamente. Una vez, en el curso de una discusión, llamó «trogloditas» a este tipo de hombres. Yo conozco «trogloditas» de éstos —viejos y jóvenes—, de mi propia e inmediata experiencia en el

11. Eric Hoffer, *The true believer,* Nueva York, 1951.

trato con gentes que confunden su ciego fanatismo y su «closed mind» con el marxismo. Y sin embargo, mi respuesta a la pregunta formulada anteriormente es positiva: también con ellos vale la pena, y es necesario, entendérselas. A pesar de todas las dificultades que ello supone, tienen una ventaja, una cualidad fundamental en cierto sentido valiosa: son hombres que persiguen un ideal. Personalmente, prefiero a un idealista, aunque sea arrogante y esté cegado en su «ortodoxa» postura, a aquel montón de «conformistas» sin principios y desnudos de todo ideal, que están dispuestos —si se les da la orden, por cierto— a estar de acuerdo con todo y con cada uno, puesto que de todas maneras todo les es indiferente. Y ese 45 % de muchachas del experimento descrito anteriormente, son una demostración de que el esfuerzo compensa. Por desgracia, un experimento semejante bien se puede hacer con muchachas creyentes, pero no con los «true believers» de un partido.

A pesar de todas estas objeciones y observaciones críticas, mi propósito está claro: me dirijo en primer término a los marxistas, y me pongo como tarea el difundir entre ellos caudal de pensamiento marxista. Mi tarea es doble. Primero, quisiera demostrar que la teoría de la alienación trata de una idea auténticamente marxiana, y por cierto, no de una idea del Marx aún inmaduro, aún «premarxista», sino del Marx maduro, del «padre de nuestras ideas»; pero en segundo lugar querría yo demostrar que se trata de una idea importante —tanto teorética como prácticamente—, de uno de los pilares de la teoría marxista y de la praxis revolucionaria que descansa sobre ella. Y esta declaración acerca de mis intenciones, mi objetivo, nos lleva naturalmente a la segunda cuestión: ¿para qué?

¿Para qué he escrito este libro?

La pregunta «¿para qué?» debe ser entendida aquí en el sentido de «¿con qué objeto?». La respuesta a ella no me depara ningún quebradero de cabeza; me sometí a esta tarea para desplegar, en toda su magnitud y de una manera concluyente para los marxistas, una de las tesis fundamentales del socialismo marxiano. Pero si alguien me formula a continuación la pregunta de por qué pretendo hacerlo, mi motivación tiene que serle al marxista clara y evidente, incluso si no está de acuerdo con la teoría que propongo, o —para expresarlo con mayor modestia— con la interpretación que presento de la teoría marxiana. No se trata para mí solamente del lado teorético del problema (si bien esto sería motivo suficiente desde el punto de vista científico), sino también —y quizás en primer térmi-

no— de las derivaciones prácticas que se deducen de ella, de las conclusiones en relación con el procedimiento práctico en la transformación socialista de la sociedad.

A todo teórico de las ciencias sociales (los límites entre la filosofía social y la sociología u otras disciplinas científicas sobre la sociedad son vagos a este respecto) le resulta claro que la posesión de la teoría de los fenómenos sociales que se oculta detrás de una categoría determinada (por ejemplo, alienación), le posibilita: *a*) destacar estos fenómenos del torrente de los acontecimientos de la vida social que fluye en torno nuestro, y articularlos; *b*) consecuentemente, describir estos fenómenos en forma adecuada, y por último *c*) interpretarlos, en la medida en que los fenómenos aislados son comprendidos como expresiones de una legalidad general. Para el marxista, además, resulta claro —aunque hoy en día este asunto pertenece hasta tal punto al «sano entendimiento humano» de las ciencias sociales, que este conocimiento no representa ya un privilegio de los marxistas frente a los no-marxistas— que semejante toma de posesión teorética de la realidad abre posibilidades de *acción social* consciente y efectiva. Las discusiones teóricas entre los marxistas, incluso cuando parecen abstractas, incluso cuando le recuerdan a uno peligrosamente las famosas discusiones bizantinas sobre el sexo de los ángeles, incluso también cuando algunas veces este elemento exterior se «independiza» en el calor de la refriega, y los contendientes pierden de vista el sentido propiamente tal y el objetivo de la discusión, estas controversias teóricas tienen en último término, a pesar de todo, carácter *práctico*. Se trata en ellas de la concepción del socialismo, de su imagen, o también de cuestiones tácticas, de cómo se ha de proceder en una situación dada para alcanzar en un futuro previsible la meta estratégica. Todo lo demás es camuflaje, o también autoengaño.

Un ejemplo: en el partido comunista de Polonia se produjo, en 1926, con ocasión del putsch de Pilsudski, una división entre una «mayoría» y una «minoría». La discusión fue tan violenta que se rompieron viejas amistades, se disolvieron matrimonios, etc.; dicho brevemente, para los implicados fue asunto de vida o muerte. Y aparentemente la discusión trataba, entre otras cosas, de si Polonia se hallaba «en el umbral» o «escasamente delante del umbral» de la revolución. Al leer esto hoy día, se tiene la sensación que la cosa sucedió más o menos de la misma manera en que se desarrollaron, según Ludwik Krzywicki, las discusiones medievales sobre la forma de repartir la sagrada comunión; aparentemente había una cosa, pero «por debajo» se trataba en realidad de algo completamente distinto, de algo concreto, inmediatamente ligado con la vida.

Pero ¿para qué recurrir al pasado? Miremos la disputa actual, en la cual se trata de cómo haya que traducir a otras lenguas la expresión «el ser humano» en la sexta tesis sobre Feuerbach de Karl Marx (si en el sentido de «el hombre», «*der Mensch*», o en el sentido de «la esencia del hombre», «*das Wesen des Menschen*»). Si se fuera a juzgar por la calidad de las palabras empleadas, de los argumentos, de la tinta utilizada en la impresión de estas consideraciones, y de la bilis que ha salpicado en esta disputa «fraternal», habría que decir que aquí se trata de una disputa escolástica de la Edad Media. Pero este asunto sucede en el presente, y la disputa no gira, en realidad, en torno a la formulación de Marx, sino en torno a la concepción del socialismo, a favor o en contra de la conservación de la deformación estalinista del marxismo y del socialismo, a favor o en contra de la concepción humanista del socialismo, en el cual —según lo expresa Marx, el joven Marx por cierto, que sin embargo era más inteligente que muchos viejos de nuestra época (quizás en aquel tiempo los hombres llegaban antes a su madurez)— «el ser supremo para los hombres es el hombre».

Así sucede también con la disputa en torno a la teoría de la enajenación, y una vez que se ha comprendido esta situación de hecho, se ha encontrado también implícitamente la mejor respuesta a la pregunta «¿para qué?» que discutíamos.

La teoría de la alienación encierra dos posibilidades importantes también desde el punto de vista de la actividad práctica: *a*) el diagnóstico de fenómenos sociales negativos y *b*) la determinación de una terapia adecuada para la superación de estos fenómenos. La terminología médica de la que me sirvo aquí es, naturalmente, una metáfora; empleo las expresiones en sentido traslaticio, pero la traslación tiene un significado más profundo. Una cosa habría, en todo caso, que subrayar expresamente, si se quiere hacer una diferenciación entre los fenómenos que se han tratado aquí en paralelo: la enfermedad es siempre un mal, la alienación no. Con ello adelanto los resultados de mis reflexiones sobre el tema de la alienación, pero es necesario que ya aquí enfaticemos que los intentos repetidamente emprendidos de identificar la enajenación con lo socialmente pernicioso, con lo que es negativo, conducen absolutamente al error, y por cierto tanto en lo que toca a la articulación de la así llamada enajenación objetiva, como de la subjetiva (el sentido de esta distinción terminológica lo explicaremos posteriormente). Un ejemplo: el revolucionario, que se encuentra en una relación de alienación con el orden social establecido que combate, no es un fenómeno social negativo, sino uno positivo; ciertamente, decisivos son aquí, como en toda valoración, el sistema de referencia y el hecho de por

quién y desde qué posición se haya hecho la valoración. Pero, admitida esta «reserva mental», se trata de fenómenos semejantes, lo que justifica el empleo de la terminología común.

Pero no se trata de esto en la disputa entre los marxistas; sobre este terreno se puede conseguir sin dificultades un consenso general. Se trata aquí primordialmente de dos elementos contenidos *implicite* en la teoría de la enajenación: primeramente, aquí aparece en primer plano la cuestión del hombre socialista y del humanismo socialista, que es una espina en el ojo de muchos «ortodoxos»; pero en segundo lugar —y es ésta la principal piedra del escándalo— se trata de la cuestión de la alienación en el socialismo. A esta cuestión —para nosotros fundamental desde el punto de vista de la praxis— dedicamos la parte final de este libro, y no querría en la Introducción adelantar los resultados del tratamiento propiamente tal de los problemas. Y sin embargo hay algo que ya debe ser dicho aquí: si se comprende el contenido esencial de la teoría marxiana de la alienación en el sentido de que los productos del hombre se escapan, en su relación con sus productores, al control social (una concepción que se encuentra en Marx desde los escritos de juventud hasta sus obras maduras); si no se identifica los problemas de la enajenación objetiva con los problemas de la enajenación humana, es decir con la enajenación de sí mismo, o enajenación subjetiva, no es posible negar que la *posibilidad* de procesos de alienación existe en *todo* sistema social. La objetivación de la actividad humana es, en efecto, un fenómeno suprahistórico, y si el mecanismo social es efectivo de una manera determinada, la objetivación adquiere —no solamente allí donde los medios de producción son propiedad privada— los rasgos esenciales de la alienación. Nadie que haya leído a Marx, y lo haya comprendido, puede negar que para Marx no sólo existía una alienación económica, sino también una política (por ejemplo, el estado), una ideológica (por ejemplo, la religión), y que estos fenómenos de alienación no desaparecen automáticamente con una transformación del sistema; esto lo sabemos, por desgracia, por muy dolorosa experiencia propia. Pero precisamente la necesidad de reconocer como legítima esta problemática y ocuparse en consecuencia de ella, y no negar simplemente, sin más detalle de razones, la presencia de la enajenación en el socialismo, causa el espanto y el horror de un determinado tipo de «ortodoxos» y les da ocasión de «cerrarse» intelectualmente, en el sentido de la teoría de Rokeach de la «closed mind».

No hay nada que hacer; la disputa ideológica entre los marxistas (con toda certeza una disputa fundamental, pero las más de las veces,

también una disputa táctica) es, después de todo, «en último término» una disputa en torno a la concepción del socialismo, de su figura concreta; abstracción hecha de las trivialidades —las astillas que quedan tiradas después de una gran tala— y a pesar del carácter aparentemente abstracto, en cierta medida escolástico de las discusiones, se trata de la lucha de los partidarios del humanismo socialista contra aquella forma de socialismo que llamaremos, abreviadamente y a riesgo de malentendidos, «estalinismo».

Y puesto que la palabra «estalinismo» ha sido pronunciada —tenía que serlo, y volverá a menudo en nuestras consideraciones, ya que no disponemos de mejor término— me permito agregar algo para clarificar mi posición en esta cuestión y no tener que volver sobre ello en mis exposiciones posteriores.

No es ninguna casualidad que la condena de Stalin siga siendo todavía una cuestión abierta e incluso se haya convertido en objeto de dura controversia en el movimiento obrero internacional (estoy pensando en este caso en la defensa de la persona y la obra de Stalin por el partido comunista de China, contra los «revisionistas», que parece tan extraña y contradice apreciaciones anteriores). La causa de ello reside, primero, en el hecho de que la crítica expuesta por Jruschov en el vigésimo congreso del PCUS fue una cosa a medias, y su motivación (la reducción «demonológica» de todo el problema al «culto a la personalidad» y a los errores que se deducían de la personalidad de Stalin) falsa desde el punto de vista marxista, puesto que reduce la historia a la influencia de «grandes hombres aislados»; pero, en segundo lugar, reside en que los fenómenos sociales que son resumidos en el concepto «estalinismo», no han sido en modo alguno superados, sino que por el contrario siguen estando vivos. En razón de la claridad quisiera agregar que de lo que se trata para mí en primer término es del mecanismo de funcionamiento de la sociedad socialista, y no solamente de esa cuestión dolorosa y sin embargo secundaria de la represión y el terror, a la que Soljenitsin con su *Archipiélago Gulag* ha procurado tanta publicidad. No pretendo aminorar la importancia de este asunto, no pretendo en ningún caso atenuar los sentimientos de indignación moral relacionados con él, que antes que nadie deberían experimentar los comunistas, puesto que nosotros —hablo de comunistas de convicción— llevamos *todos en común* la responsabilidad de lo que ocurre en el movimiento comunista mundial, en el que hemos colaborado de una o de otra manera. Y sin embargo, esto no es lo principal; lo más importante es el descubrimiento de las causas de semejante deformación. La cuestión del «estalinismo» habrá perdido su actualidad en cuanto el movimiento comunista haya penetrado hasta las raíces de este fenómeno,

las haya puesto al desnudo y haya hecho así posible la supresión de sus verdaderas causas. No me aboco con este libro a esa tarea, pero no pretendo ocultar que tratar la teoría de la alienación de Marx, desarrollarla en todo su significado y dotarla del brillo que le corresponde, significa cumplir una parte de esta tarea. En todo caso, querría subrayar con toda claridad que, cuando hablo de «estalinismo», no pienso en el famoso culto a la persona como causa principal de los problemas que aquí tratamos (si bien un nexo causal semejante existe, sin duda alguna), ni tampoco en Stalin como persona (aunque sin él por cierto que no habría estalinismo). Considero a la «demonología» (es decir, la concepción según la cual un solo hombre sería responsable por todo lo malo de una sociedad) como una interpretación tan poco marxista de la historia como la «angelología» que dominaba anteriormente (cuando la misma persona era la fuente de todo lo bueno y de todos los éxitos socialistas). La mejor manera de explicar esto es con un ejemplo de la historia más antigua, que no toca nuestros sentimientos. Como se sabe, el emperador Calígula nombró a su caballo miembro del Senado romano. ¿Qué es lo que nos interesa históricamente en este acontecimiento? Por supuesto que no el caballo; éste sólo era objeto. Pero tampoco Calígula: éste era un loco. Históricamente sólo tiene interés saber cómo pudo llegarse a una situación tan humillante del Senado romano para que éste aceptara la ofensa sin protestar. Si prolongamos este paralelo histórico, ya nos hemos librado de la cuestión del caballo; podemos considerarla como inexistente. Stalin, sin embargo, es el autor de una serie de excelentes escritos marxistas, sobre los que hoy se pasa en silencio, por mucho que en su momento valieran como alfa y omega del marxismo, solamente porque en relación con las obras científicas se sigue aún aplicando la política estalinista, y el que se trate de las propias obras de Stalin no cambia nada en la cosa. Pero Stalin era un hombre enfermo (llegó a serlo), mostraba en toda su conducta todos los síntomas de una paranoia con delirio persecutorio. Esto no lo libera de su responsabilidad por los crímenes, aunque ellos fueron fraguados por un cerebro enfermo. Y esto habría que decirlo inequívocamente. Pero luego queda en toda su extensión la cuestión del Senado. Y es por eso que, cuando digo «estalinismo», entiendo algo que va más allá —mucho más allá— del propio Stalin y de su responsabilidad personal.

Pero volvamos al tema propiamente tal. La teoría de la alienación se convirtió en objeto de controversias entre los marxistas ante todo en razón de sus implicaciones para la praxis. Esto no quiere decir que quienes llevan esta discusión lo hagan con plena conciencia de la motivación práctica-política (aunque a menudo reina también

plena claridad al respecto), vale decir que su atención exclusiva a los problemas teoréticos y aun históricos (por ejemplo la cuestión de si la teoría de la alienación aparece solamente en el joven Marx) no sería otra cosa que consecuencia de su mendacidad. Esto sería demasiado sencillo y facilitaría por lo demás enormemente la solución: un adversario más difícil es el fanático que está convencido de la corrección de un punto de vista, aunque de vez en cuanto emita tonterías evidentes. Cómo se llega a esto, lo explica la teoría ya mencionada de Festinger sobre la disonancia cognitiva. Según esta teoría, se produce la disonancia cognitiva, entre otras ocasiones, cuando existe una oposición entre las verdaderas convicciones de un ser humano, y sus palabras, su conducta, los hechos que contradicen estas convicciones. Entonces se pone en movimiento un mecanismo para la supresión de la disonancia por medio de la adaptación de las convicciones a la situación real (expresiones que comprometen con algo al afectado, su comportamiento, etc.). Dicho de otra forma, adaptamos nuestras convicciones a la situación, «embelleciéndola» para nosotros. En muchos casos el ser humano se defiende contra un conocimiento que podría estorbar su tranquilidad de ánimo haciéndole consciente la disonancia: lee y encuentra en el texto aquello que en él le gustaría encontrar, pero no aquello que realmente está en él; de la misma manera percibe los acontecimientos, las expresiones y las formas de conducta de los otros. En el caso extremo se «cierra» totalmente, se convierte en una «closed mind», que es a menudo una forma específica de la defensa propia de un «creyente verdadero», aunque en otros aspectos pueda ser un hombre inteligente y culto. Es ésta una patología específica, pero que se presenta con frecuencia, a la que está sujeto cada uno de nosotros hasta cierto grado. El núcleo de la cuestión es en *qué grado* estamos sujetos a ella: a partir de un punto determinado, cuando la persona se ha vuelto intelectualmente sorda y ciega, se convierte en verdadera patología. Uno de los métodos para curar esta enfermedad consiste en hacer conscientes, para sí mismo y para los demás, su esencia y la forma en que se presenta. Por desgracia la psicología es a menudo el talón de Aquiles de los marxistas.

Fuente de disonancia semejante es, entre otras cosas, la contradicción entre las implicaciones teoréticas y prácticas de la teoría de la alienación y la realidad social, realidad que el creyente naturalmente acepta (si no, no sería un creyente verdadero). Puesto que si la teoría de la alienación no es solamente un pecado de juventud de Marx, no consiste en meros residuos no superados de hegelianismo, sino en algo más; si la teoría de la enajenación es realmente —como afirma más de uno— un elemento importante del edificio conceptual marxiano, y no puede uno hacerse, en tanto no la haya comprendido,

una imagen plena del socialismo de Marx; si volvemos a encontrar esta teoría en la concepción marxiana del desarrollo planificado de la sociedad, en su concepción del trabajo asalariado, del estado, de la ideología, etc., si volvemos a encontrárnosla en la visión marxiana del comunismo como una sociedad que ha superado las múltiples formas de la alienación del ser humano, entonces, para el marxista y el comunista, la cuestión de la alienación en el socialismo se transforma en un problema de importancia central. Ya que de la teoría de la enajenación se deriva como consecuencia, no solamente la tesis de que el hombre está en el centro mismo de la problemática de la enajenación —en un sentido determinado una constatación banal, pero en otro diferente, más práctico, un grandioso descubrimiento—, sino también la necesidad de su traducción históricamente concreta al lenguaje de cada época y de cada sistema socioeconómico, si es que tenemos la intención de superar la espontaneidad de su mecanismo, es decir, de hacer frente en forma efectiva a la tendencia de los productos del hombre a escaparse a su control, tendiendo nosotros nuestro afán hacia el *limes* de una sociedad configurada conforme a un plan. Con ello queda, para el marxista de hoy, la tarea de la traducción de esta problemática al lenguaje de la sociedad socialista en primer plano. Que este problema se presenta en el capitalismo y que su base de sustentación es la propiedad privada de los medios de producción, eso ya lo expuso Marx en forma excelente; él analizó este fenómeno, y así, la constante repetición de estas viejas verdades quizá sea de utilidad didáctica, pero científicamente es una perogrullada. Un campo de acción se abre, en cambio, allí donde Marx *conscientemente* dejó la solución de las tareas para las generaciones posteriores de la sociedad socialista, ya que su intención era ser científico, no profeta.

Porque con la simple supresión de la propiedad privada de los medios de producción no está todo hecho: ésta es —como dicen los lógicos— una condición necesaria, pero no aún suficiente para la construcción del socialismo. Quedan todavía por liquidar un par de «minucias» en relación con las relaciones interhumanas; pero de estas minucias está compuesta la vida social concreta, y ésta —como queda dicho— no quiso Marx resolverla en nuestro lugar, no quiso hacerlo en vez de los hombres de la época socialista, de quienes muy honrosamente, pero también obligándolos, dijo que no serían más estúpidos que sus contemporáneos. La cuestión de la inteligencia prefiero yo dejarla aquí abierta, pero sin duda alguna disponemos de más experiencia: no solamente porque vivimos en una sociedad que ha suprimido la propiedad privada de los medios de producción, sino también porque experimentamos directamente los efectos de una industriali-

zación muy avanzada y las consecuencias mundiales de la nueva revolución técnica, que Marx solamente pudo prever. Marx habló en general sobre problemas como el estado, la democracia, la burocracia, la autoadministración de los productores, etc. —por citar sólo un grupo de problemas en conexión con las relaciones entre individuo y sociedad—, pero nosotros tenemos que resolver concretamente estos problemas sobre el terreno de la realidad, no solamente en base a unos principios generales cualesquiera, ante los cuales se inclina uno como ante las imágenes sagradas, para pasar luego al orden del día.

En la solución de estas tareas tenemos que tener en consideración también las contradicciones que se van perfilando claramente entre teoría y práctica. El estado había de extinguirse, y se hace ahora día a día más poderoso; lo mismo ocurre con la burocracia; grandes dificultades hay también con la autoadministración de los productores, por no decir nada de la democracia. Sólo nombro los problemas, enfatizo la dificultad de poner en consonancia mutua teoría y práctica, pero no intento ofrecer soluciones; esto ya sucederá en el transcurso posterior de nuestras consideraciones, en el lugar correspondiente.

Pero todos estos son problemas del radio de cuestiones de la teoría de la enajenación. Y con ello queda claro por qué gente que de una u otra manera toma parte en la construcción práctica de la sociedad, que está de hecho en la lucha contra el imperialismo y —por un motivo o el otro— pertenece al tipo del «true believer», sea sobrecogida de espanto tan pronto una teoría la pone en disonancia cognitiva, en la brecha entre lo que *tienen que* creer por disciplina de partido, y lo que les dice la vida y la teoría que generaliza sus experiencias. Ciertamente que tratan de pasar más allá de esta disonancia, y en la situación dada lo más sencillo es negar la teoría que amenaza su tranquilidad de ánimo, conforme al viejo principio de la censura: en caso de duda, es mejor decir que no. Esto no sólo vale para el problema del caso, sino también para toda la teoría. Como consecuencia, el «creyente verdadero» se vuelve sordo y ciego intelectualmente en este campo: lee y no ve, escucha y no oye. Un caso típico de «closed mind». ¿Le sirve de alguna ayuda? No es un remedio de confianza. Ya el burócrata de Saltikov-Shchedrin tuvo que convencerse que es imposible «clausurar América», aunque se lo reclame de autoridad.

Y precisamente en esto reside la esperanza: la realidad aporta lo suyo. Esto ya lo constatamos hoy a simple vista. La problemática del ser humano, del humanismo y de la teoría de la enajenación ha adquirido aquí ya, en la medida en que no se ha convertido todavía

en moda generalizada en los círculos marxistas, al menos derecho de ciudadanía. Cada trabajo científico en este campo —en el supuesto que sea marxista y bien fundado— constituye un elemento en la lucha por lo que es nuevo y tan importante en la vida de la sociedad socialista. Y esta es la mejor respuesta a la pregunta «¿para qué?», es decir, a la pregunta por el objetivo de este libro.

Pero si creemos haber dado respuesta a esta pregunta concreta, todavía nos queda una tercera, que es el complemento necesario de las que la han precedido: «¿cómo?».

¿Cómo trato el tema?

Tres problemas se adelantan al primer plano al tratar esta cuestión:

a) ¿Tiene la posición marxista ante el tema que ser marxológica?

b) ¿En qué medida y en qué proporciones una obra sobre la enajenación es una obra política?

c) ¿Se es revisionista cuando se trata, sobre el campo del marxismo, un tema que pasa oficialmente por tabú?

Es claro que de un tema tan amplio y complicado resultan todavía más problemas de importancia, antes que nada metodológicos. Pero para mí las tres cuestiones expuestas representan la dificultad principal. Es por ello, también, que en este lugar voy a circunscribirme a ellas.

a) A las personas que se ocupan de la problemática del marxismo (que escriben, por ejemplo, sobre un tema que pertenece tradicionalmente al sistema conceptual marxista, o formulan consideraciones históricas o metodológicas sobre el marxismo), se las llama a veces «marxistas», y en otras partes también «marxólogos». ¿Qué relación mutua existe entre estas expresiones? El problema es tanto más interesante, cuanto que la palabra «marxólogo» tiene en los círculos marxistas un regusto expresamente negativo, aunque la etimología de la palabra —erudito en el campo del marxismo— permitiría por el contrario esperar una relación positiva. ¿De qué se trata, entonces? Sólo cuando hayamos respondido unívocamente a esta pregunta será posible llegar también a una decisión racional respecto al problema que nos interesa inmediatamente: al desarrollar el tema de la alienación desde una posición marxista, ¿lo hacemos como marxólogos?

Comencemos con las más simples determinaciones semánticas.

Entendemos por la palabra «marxista» la designación de una persona que cumple al menos las dos condiciones siguientes: [12] conocer las concepciones de la escuela de pensamiento marxista, y aceptarlas como compatibles con la propia convicción. La palabra «marxólogo», en cambio, designa a una persona que posee conocimientos científicamente fundados sobre el marxismo como sistema complejo, o sobre sus partes constituyentes (por ejemplo sobre la filosofía marxista, la economía política del marxismo, etc.). De ello se sigue que el marxólogo no tiene que reconocer necesariamente las concepciones marxistas como compatibles con las propias convicciones, aun cuando pueda ser un «letrado» en el terreno del marxismo, aun cuando tenga que serlo, incluso, si pretende para sí la denominación de *marxólogo.* Por el otro lado, el marxista, para merecer este nombre y no ser —por motivos políticos— un partidario ciego de la doctrina, tiene necesariamente que disponer al menos de un saber marxista fundamental, y sin embargo no necesita de manera alguna ser un conocedor profundo del marxismo, por lo tanto un marxólogo. Por el contrario, el científico marxista es, sobre la totalidad del campo o sobre un campo determinado del marxismo, *eo ipso* marxólogo.

En lo que toca al alcance de estos dos conceptos, la situación presenta el siguiente aspecto: la categoría de los marxólogos comprende a todos los investigadores del marxismo, tanto a aquellos que están sobre el suelo del marxismo (los marxistas), como a aquellos que, si bien son conocedores profundos del marxismo, no lo aceptan y en ocasiones lo rechazan como sistema de concepciones (una situación en modo alguno nueva ni desacostumbrada, ya que, digamos, el autor de una obra científica sobre Hegel, Kant u otros pensadores no necesita necesariamente ser partidario de aquellas concepciones, como conocedor de las cuales se le va a conocer luego en el mundo). En la clase de los marxistas se da una suerte de subclase de personas instruidas en el marxismo, lo cual sin embargo es evidentemente más amplia que la subclase de los marxólogos marxistas.

De esto se sigue con toda claridad que es un disparate comportarse negativamente, porque se declare uno por las ideas marxistas, ante las personas que reciben la designación de marxólogos, si de todas maneras éstos son por lo menos científicos en el terreno del marxismo. Es correcta, sin embargo, una diferenciación entre los marxólogos, trazando una línea de separación clara —incluso con ayuda de adjetivos complementarios, como «marxista», «burgués», etc.— entre aquéllos que aceptan el marxismo y aquéllos que lo rechazan. Es una

12. Con más extensión he tratado este tema en el ensayo «Was bedeutet es, Marxist zu sein?», en el volumen colectivo *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus,* Viena, 1975.

falta de sentido, en cambio, irritarse con la expresión «marxólogo» puramente porque muchos marxólogos consideran el marxismo desde posiciones diferentes, no marxistas. A resultas de una logomaquia semejante ha podido originarse la idea de que los eruditos en el terreno del marxismo, es decir los marxólogos, solamente podían ser no-marxistas.

Al cabo de este análisis conceptual nos encontramos frente al problema que me obligó a una decisión cuando comencé a trabajar en este libro: ¿habría que hacer de él una obra marxológica?

Para mí era evidente, como marxista convencido, que si decidía tratar la problemática de la alienación, era mi intención escribir un libro marxista al respecto. Qué es lo que esto significa, era cosa clara para mí: no se trataba de repetir fielmente las tesis de Marx, sino de analizar el problema de la enajenación expuesto por él, partiendo de la inspiración clásica, pero con completa libertad de seguir desarrollando esta problemática de acuerdo con las premisas del marxismo y la sociedad que se va desarrollando. Es inevitable que en una situación semejante y con premisas de esta especie muchos problemas y sus soluciones resulten sujetos de controversia —si esto no fuese así, el marxismo no sería una ciencia, sino una religión—, y que éste o aquél consideren como «revisionismo» concepciones semejantes, ya que ellos poseen su propia versión del problema, las más de las veces dictada por una «confesionalidad» legítima, es también inevitable, cuanto más que esto ya pertenece hoy al ritual específico de la lucha ideológica al interior del campo marxista. En todo caso me daba plena cuenta de qué es lo que entendía yo por exigencias de un trabajo marxista, exigencias que aceptaba. Pero ¿tenía la intención de escribir un trabajo marxológico?

Mi respuesta a esta pregunta es que no, que este libro no es, en su intención, un trabajo marxológico en el sentido restringido de este término. Esto exige una explicación, en especial la fórmula «en el sentido restringido de este término». En el sentido lato de la palabra, «marxológico» significa tanto como: apoyado en el conocimiento científico del marxismo y de sus diferentes problemas; esto el presente libro lo pretende, y a menudo nos veremos obligados, con ocasión de problemas determinados de la teoría marxista, a recurrir a material de fuentes. Pero «marxológico» puede significar también algo más específico: consideraciones sobre la historia del marxismo y el origen de las diversas ideas marxistas, en las cuales se hace necesario recurrir tanto a los precursores de Marx como al análisis de sus contactos ideales con los pensadores de su propio tiempo. Ahora bien, en este último sentido, muy especializado, este libro no es marxológico. Tampoco este elemento podrá ser evitado por completo, si

ya desde el comienzo el libro se ocupa de ciertos problemas en Marx y por ello del análisis de sus concepciones, la reflexión sobre sus relaciones y filiaciones; pero éste no es el objetivo principal de este libro. De ahí que sea marxológico en un sentido extensivo de la palabra, pero no en el restringido, más exacto.

Con ello quiero antes que nada subrayar que me he planteado en primer término tareas de carácter problemático y de naturaleza sistemática, no histórica. La consideración histórica es, en la problemática que tratamos, en un cierto sentido necesaria, pero sólo en una proporción determinada. Los filósofos cometen a menudo el pecado de identificar la filosofía con su historia, cosa que es, en mi opinión, profundamente errada. Por cierto que este procedimiento facilita la respuesta a la pregunta: «¿de qué viven los filósofos?». Naturalmente, antes que nada de otros filósofos, cuyas opiniones refieren, comentan, critican; pero esto no los autoriza a esquivar el cuerpo a la solución de los problemas verdaderos y refugiarse en un escapismo específicamente histórico. Para evitar malentendidos: no tengo nada en contra de la dedicación a la historia de la filosofía y de las ideas, tampoco en relación con el tema que aquí se trata, por el contrario, es una cosa necesaria, puesto que hay que conocer la historia de la filosofía para llegar a entendérselas con la problemática filosófica actual (en esto se diferencia la filosofía, entre otras cosas, de la física o de la química). Alabados sean, también, quienes sobre sí toman una tarea tan ardua y poco agradecida, ya que en mi opinión no es cosa precisamente fascinante informar sobre lo que otros tenían que decir. Pero nunca se debe identificar la filosofía con su historia.

Extrayendo conclusiones prácticas de los principios aquí presentados, en este libro no me ocupo ni de la historia de la teoría de la alienación en general (si bien ciertamente me apoyo sobre ciertos conocimientos en este campo), ni con la historia de la enajenación en Marx en especial (si bien, como resultará claro y comprensible en vista del «argumento» de que la enajenación sólo aparece en el joven Marx, voy a traer a colación en abundante medida los escritos de Marx para mi exposición, pero tampoco esta exposición tiene pretensión alguna al status de historia de la teoría de la alienación de Marx). Podrían escribirse mamotretos gordos y «eruditos» sobre lo que Hegel o Rousseau dijeron sobre la teoría de la alienación; se podría ir todavía más atrás, y escribir sobre la historia de esta teoría en la Edad Media; ¡qué digo!, incluso en la Antigüedad. He leído libros y artículos maravillosos sobre este tema, cuyos títulos encontrará el lector en la bibliografía al final de este libro,[13] y admiro honestamente

13. Recomiendo en especial la obra de Richard Schacht, *Alienation*, Nueva York, 1971.

el saber y la infatigable laboriosidad de los autores (una impresión especialmente fuerte me hizo la autora italiana de un trabajo inauditamente meticuloso, en el cual ésta coleccionó y clasificó todas las expresiones de Hegel en las cuales aparecen las palabras *Entfremdung, Entäusserung* y *Veräusserung*;[14] se podría (lástima que no haya sucedido, sería una gran ayuda para el tratamiento posterior del problema) escribir obras igualmente voluminosas, con un análisis documentado de las múltiples manifestaciones de Marx y Engels, sobre la historia de la teoría marxiana de la enajenación. Pero yo no tengo la intención de hacerlo, y a la problemática histórica le ha asignado una función de ayuda; en mi opinión tiene ésta un significado instrumental, relativo a los problemas que sean del caso en la polémica, o lo que es lo mismo, en el marco de las exigencias de un análisis sistemático de los problemas. Por último, me agradaría agregar que no se trata para mí de aliviarme el trabajo, y que la decisión sobre la manera en que ha de tratarse la problemática histórica está en la más estrecha relación con el carácter de este libro, en especial con las implicaciones políticas que en él se abordan y desarrollan.

b) Estas implicaciones motivan la pregunta de si y en qué medida una obra que trata de la teoría de la alienación tiene un mensaje político.

Que esto es así ya lo hemos dicho, al afirmar que la controversia sobre la teoría de la enajenación —su contenido, su forma, y su papel en el marxismo— es en realidad una disputa sobre qué idea se tenga del socialismo. Allí donde entra en juego la relación del hombre con la sociedad y sus instituciones (antes que nada con el estado) tenemos que vérnoslas —evidentemente— con la política, con la actividad política del hombre. La alienación, en especial la alienación política, nos conduce a la espesura de la problemática política. Esto toca no solamente al capitalismo, sino también al socialismo, en todo caso mientras existan instituciones como el estado y sus órganos, la burocracia, etc. Pero éstas ya son cuestiones mayores, ciertamente irreprochables desde un punto de vista marxista, pero controvertidas, como lo demuestran las prolongadas controversias sobre este tema en el campo marxista.

No voy a referirme aquí en mayor detalle al *meritum* de este problema, que será tratado por extenso en el lugar correspondiente. Haciendo hincapié una vez más en que se trata de una obra con

14. Marcella d'Abbiero, *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Roma, 1970.

contenido político, cosa que se explica por la agresividad de las discusiones en torno a esta problemática, quisiera referirme a la *forma* en que se tratan los aspectos políticos de la teoría de la alienación; en especial de aquéllos que tienen que ver con la enajenación en el socialismo.

Allí donde de lo que se trata es exclusivamente de las implicaciones políticas, de las conclusiones que se derivan de las consideraciones políticas sobre la enajenación para la actividad práctico-política del hombre, la cosa es relativamente sencilla: estas conclusiones pueden ser enunciadas *expressis verbis*, o se las deja al propio trabajo intelectual del lector. La condición específica de las consideraciones teoréticas consiste precisamente en que éstas dejan un cierto campo de juego para las soluciones alternativas, tan pronto como se pasa de la teoría a la práctica. Esto no le quita en ningún caso agresividad a la controversia; por el contrario, se la aumenta, ya que en la conciencia de que hay una solución alternativa contra la cual luchamos, nos vemos obligados a emplear todas nuestras fuerzas para impedir una victoria del contrario.

Las dificultades políticas propiamente tales para el autor, comienzan en cuanto éste tiene que exponer *expressis verbis* su posición frente a los problemas políticos. Estas dificultades se ven potenciadas por una situación en la cual la posibilidad de referirse a un tema en el que juegan el papel principal los acuerdos de los órganos directivos está en principio obstruida. Si en una sociedad de la forma política en cuestión no está permitido poner en duda estos acuerdos, a riesgo de pasar por disidente, entonces la discusión está interrumpida a priori. Pero precisamente de la discusión es de lo que se trata.

En esta situación verdaderamente desdichada se encuentra de hecho toda la problemática de la enajenación en el socialismo. Esto quiere decir, en último término, que o se calla sobre estas cuestiones —y la conciencia del científico exige que se hable de ellas en primer lugar—, o se entra inevitablemente en conflicto con las instituciones establecidas, con los *vested interests* de los comprometidos en ellas (el partido, el estado y sus grandes aparatos), que disponen de poderosas fuerzas y medios para responder. Este conflicto no puede dejar de producirse, y quien emprenda una obra como la presente tiene que ser consciente de ello y estar preparado.

c) La cuestión de si aquél que plantea el tema de la alienación se califica *eo ipso* como revisionista parece, naturalmente, absurda, y nadie ha afirmado algo por el estilo. ¿Por qué formulo pues esta pregunta? Porque no es a pesar de todo completamente absurda y sin



sentido, como lo he expresado ya anteriormente; y es «científicamente» previsible que semejante reproche será esgrimido.

Que el peligro de ser calificado como revisionista existe realmente para el valiente que se atreva a lesionar el tabú de la problemática de la enajenación, pero especialmente el tabú de la problemática de la enajenación en el socialismo, lo demuestran, aparte de los trabajos ya citados aquí, todavía muchos, muchos más, mantenidos en un tono semejante. Sobre la alienación, se afirma, habló Marx solamente en sus escritos de juventud, el Marx maduro se habría avergonzado de su «pecado de juventud» y renunciado a la problemática de la alienación en favor de categorías más serias y más científicas. Pero si hoy día alguien pretende partir de esta problemática del joven Marx, evidentemente lo hace con vista a objetivos antimarxistas y es, con certeza, al menos revisionista. He presentado esta argumentación de una manera un poco simplificada, pero no he deformado su sentido. Lo que pienso sobre semejante manera de ver las cosas lo diré al final de la Introducción, pero por lo pronto querría tocar aún algunos problemas teóricos de la ortodoxia y heterodoxia marxistas.

Ya he dicho qué es lo que entiendo por un marxista, y no quiero referirme más a ello. En todo caso, para mí es un marxista quien, conociendo la doctrina del marxismo, acepta la visión contenida en ella, y se identifica con ésta. Pero, ¿qué quiere decir identificarse con ella, y cuáles son los límites de la libertad intelectual del estudioso que se considera marxista? Tal es el núcleo racional de los conceptos «ortodoxia» y «heterodoxia», que han sido adoptados del acervo lingüístico de la teología, y que en el marco de marxismo cobran más bien la forma verbal de «ortodoxia» y «revisionismo».

La denominación «marxista ortodoxo» se puede interpretar de dos maneras:

a) o bien que comprendamos la «ortodoxia» como plena coincidencia de las opiniones expresadas con aquello que Marx y Engels *realmente dijeron*;

b) o que las opiniones expresadas tienen que coincidir con el «espíritu» del marxismo, es decir, que no deben tocar las *tesis fundamentales*, pero que pueden —y hasta quieren— ir más allá de lo que los maestros en su ocasión dijeron o, si no, que modifican lo dicho de acuerdo con la evolución de la ciencia y de la vida social.

La primera interpretación del concepto de «marxista ortodoxo» es dogmática y sectaria, y no puede ser aceptada por nadie que se ocupe de la ciencia, ya que está en contradicción con sus mandamientos. Además de esto, es empresa revisionista en relación con el marxismo, puesto que una de sus tesis fundamentales es el principio metodológico del «estar abierto» («nuestra ciencia no es ningún

dogma», dijo Engels) y del escepticismo cartesiano (Marx dijo que el principio que él más apreciaba era «de omnibus dubitandum est»). El motivo por el cual enuncio siquiera la posibilidad de una interpretación semejante, reside en que ésta es efectivamente empleada por aquéllos que se acercan al marxismo como los exégetas a la Biblia, y buscan para cada una de sus aseveraciones una confirmación en el texto de su escritura.

Racional y aceptable desde un punto de vista marxista es solamente la segunda versión, que deja abiertamente —y afortunadamente— un cierto espacio para oscuridades e inexactitudes. ¿Cómo hay que definir esta congruencia (o incongruencia) con el «espíritu» del marxismo? ¿Qué tesis del marxismo son «fundamentales» en su sistema de pensamiento, y tienen éstas que ser consideradas como intocables, o están sometidas —ésta es la única posición aceptable si ha de conservar el marxismo el status de una ciencia— a transformaciones y evoluciones, y si es así, cuáles? ¿Hasta dónde puede irse en esta dirección?

Todas estas cuestiones son difíciles de responder, ya que no puede darse aquí una respuesta completamente exacta. Y precisamente es por ello que se abren posibilidades de controversias simplemente inevitables cuando se trata de determinar una posición para la «ortodoxia». Esta situación se simplifica reconociendo que hay personas e instituciones que poseen el derecho y el privilegio de decidir sobre estas cuestiones. Semejante punto de vista es inaceptable para el científico; por lo demás, la historia lo ha refutado, en rigor lo ha comprometido totalmente. Lo que queda es solamente el propio conocimiento y el propio juicio, naturalmente tomando en consideración a las personas competentes, los resultados de las discusiones, etcétera; pero en última instancia soy *yo mismo* quien debe decidir, puesto que soy yo quien lleva la responsabilidad de mis apreciaciones y mis actos. De ello no me libra ninguna autoridad, ni individual ni colectiva, como igualmente ha demostrado la historia de los últimos decenios.

Esto tiene también un efecto claramente perceptible sobre la cuestión del revisionismo, ya que éste —como problema— no es sino el reverso de aquella «ortodoxia» de la que fue anteriormente cuestión.

Si el marxismo es un sistema «abierto» —y ciertamente lo es—, entonces sus tesis están sujetas a la evolución, y en este sentido a la «revisión», que es en toda disciplina científica un fenómeno completamente normal. No se trata pues de este tipo de «revisión» del marxismo, cuando se habla del revisionismo como un fenómeno ideológico. Tiene que tratarse de una revisión especialmente calificada,

a saber, de una especie tal que ponga en cuestión las tesis fundamentales del marxismo, y esto en contra del testimonio de la ciencia y de la realidad, que hablan en favor de su mantenimiento.

La fórmula es hermosa y «llana», pero las dificultades empiezan cuando se intenta aplicarla a la praxis. Nuevamente vuelve a emerger el problema de qué tesis marxistas son las «fundamentales» y cómo es la cosa con el testimonio de la ciencia y de la realidad, al que apelan tanto «ortodoxos» como «revisionistas». Decidir estas disputas es difícil, y en vista de la pluralidad de significados posibles de las fórmulas que están en juego, no hay manera de evitarlas. Esto no obstante, la palabra «revisionismo» tuvo una vez gran significado en el movimiento obrero. Hoy está completamente desvalorizada, y sirve como improperio en las querellas al interior o entre los partidos, significa, punto más punto menos, nada más que: «las opiniones de este señor no me gustan, en cambio las mías me gustan mucho», cosa que no resulta muy convincente. Y sin embargo, el reproche de revisionismo reviste gravedad en círculos determinados, sobre todo cuando andan en el juego los «true believers»; de la dificultad de aproximarse a ellos con ayuda de argumentos racionales (y de las causas de este fenómeno) ya se ha hablado aquí. Aún cuando con todas las objeciones presentadas ya entendemos de qué se trata para aquéllos que consideran la teoría de la alienación como síntoma de un supuesto revisionismo, es sin embargo necesario decir ya algo sobre este tema.

Por mucho que también nosotros suframos de la enfermedad de la «closed mind», nadie en su pleno juicio podría afirmar que una teoría formulada por Marx y luego empleada por él en la praxis científica vendría a ser lo mismo que una revisión de marxismo. Marx, presentándose como «revisionista» en relación con su propio sistema teórico, recuerda un poco a la viuda en las *Almas muertas*, de Gogol, que, según aseguraba el agente de policía, se azotaba a sí misma: la teoría de la alienación sería un «pecado de juventud» de Marx, un resto de hegelianismo, que el Marx maduro habría superado y repudiado, y precisamente por esto *esta teoría no existiría en el marxismo.* A esto digo: tesis semejante sólo puede ser defendida por ignorantes, *quod demostrandum est.*

Pero si por el contrario los enemigos de la teoría de la alienación fuesen a defender una tesis más mesurada, a saber, que la problemática de la enajenación goza, por cierto, de derecho de ciudadanía en el marxismo (no es, pues, simplemente un «pecado de juventud» de Marx), pero en la aplicación e interpretación de que se trata es una teoría revisionista, que —en uno u otro respecto— deforma y revisa las concepciones de Marx en la cuestión respectiva, entonces

éstos tendrían que *presentar pruebas* para sus objeciones. Entonces se le ha abierto un campo a la discusión, y la posición adoptada por los adversarios de esta interpretación tiene que ser considerada como científicamente admisible, con lo cual no queda dicho todavía qué lado es el que tiene la razón. Una cosa queda excluida en este caso, sin embargo, y es que la teoría de la enajenación sea rechazada a priori como revisionista, no marxista, etc.

Y esta conclusión nos permite hacer una proposición: ¡No «cerremos» nuestro espíritu a la teoría de la alienación sin previa investigación del tema! Miremos, por el contrario, con cuidado si realmente es una teoría de Marx, cuál es su contenido, qué conclusiones se derivan de ella para la praxis, especialmente para la praxis de la sociedad socialista. De estas cuestiones, y precisamente en esta secuencia, pretendo ocuparme en el presente trabajo.

Capítulo I

EL MARXISMO Y LA TEORÍA DE LA ALIENACIÓN

De acuerdo a la estrategia que hemos esbozado en la Introducción, iniciaremos nuestras consideraciones con un análisis de la teoría de la alienación.

Antes que nada, corresponde mostrar la existencia de esta teoría, así como detectar su posición y el papel que juega dentro del sistema conceptual marxista. Queda claro con ello que la cosa no sólo toca al joven Marx, sino también al posterior, al maduro, al Marx de *El Capital*. Esto no es una insignificancia, puesto que hay representantes del marxismo que, como queda dicho, lo ponen en duda de buena fe. Puede decirse, por cierto, que esto es testimonio de ignorancia, y es precisamente lo que yo afirmo; pero esta afirmación requiere una prueba. Intentaré darla en base a los textos de Marx.

Y ésa es la parte principal de este capítulo, en ello consiste la tarea central. Esta parte tiene inevitablemente carácter histórico, cosa que hace necesarias nuevas aclaraciones, especialmente si se considera que en la Introducción expresaba yo la poca simpatía que tengo contra una identificación de la filosofía con su historia. Y sin embargo me someto —al menos en determinada medida— a las tareas de un investigador de la historia del espíritu. Esta exposición histórica no tiene por objeto reemplazar un análisis del problema; ha de aportar solamente la demostración de que quienes niegan la existencia de la teoría de la alienación en el Marx maduro están en un error. Pero puesto que se trata de exposiciones históricas, éstas requieren un excurso suplementario en el campo de la historia.

Es sabido que Marx partió, en el desarrollo de su teoría de la alienación, de las concepciones de Hegel y Rousseau. Sobre éstas es necesario decir algunas cosas, si es que pretendemos comprender no solamente la génesis, sino también ciertos matices del pensamiento marxiano. Pero tampoco estos dos pensadores laboraron en un vacío

intelectual, y si seguimos los senderos que conducen a sus fuentes espirituales tenemos que considerar, en relación con la teoría de la alienación, tanto las influencias de la cristología por una parte, como las de la escuela del derecho natural por otra. La huella histórica nos conduce, retrocediendo, hasta la historia de san Agustín, la mística cristiana y judía, hasta los neoplatónicos y por último hasta Platón. Un camino fascinante, que no ha sido todavía expuesto en toda su magnificencia, pero lleno de atractivo debido a la variopinta multiplicidad de senderos a las fuentes espirituales, que nos lleva desde el presente hasta la antigüedad. Esta fascinación encierra un peligro, a saber, que la problemática actual se vea desplazada por los vagabundeos por los senderos de la historia.

Como ya he dicho, no tengo la intención de escribir una historia de la teoría de la alienación, y es por ello que en la sección introductoria de este capítulo sólo pretendo bosquejar la problemática y hacer referencia a las fuentes que se ocupan en detalle de estos problemas. Pero con ello sólo quiero llevarnos a nuestro círculo de problemas propiamente tal: al análisis de la teoría de la alienación en Marx.

Este análisis tendrá aquí un carácter histórico, pero de una manera específica. No vamos a considerar cronológicamente la problemática en cuestión en las obras de Marx, sino en una secuencia inversa: de las obras del período maduro, a los escritos de juventud. Para mostrar el error de la tesis según la cual la teoría de la alienación se reduciría a los escritos de juventud, habrá que demostrar antes que nada, con los textos de Marx, que ésta está viva y juega un papel esencial también en los trabajos del período posterior. Que esto lo hagamos en «marcha atrás», viene dictado por una consideración suplementaria: se trata de juzgar, con una mirada sobre la forma de la teoría de la alienación en las obras del Marx maduro, qué era lo creador en sus escritos de juventud con referencia a este tema, y lo que formó el núcleo del desarrollo posterior de su idea. Tal es en mi opinión el único método correcto según el cual se pueden valorar las ideas contenidas en los trabajos del joven Marx, si se deja de lado la idea absurda de que haya habido «dos Marx», ya sea en la variante de contraponer al joven Marx, como el «verdadero», al maduro, ya sea en aquélla que, viceversa, pone al Marx del período de madurez como el «verdadero» y a sus obras de juventud como «no marxistas». El método escogido por mí está dictado por el sano entendimiento humano (lo que resistió al diente del tiempo, sobreviviendo hasta las obras tardías de Marx, es parte de su edificio conceptual, aun cuando se haya originado tempranamente), un método que puede apelar, además, al postulado metodológico del maestro: la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono, según

Marx lo formulara metafóricamente en la introducción de los *Grundrisse.*

Toda esta exposición tendrá —como queda dicho— necesariamente un carácter histórico, pero no será, *sensu stricto*, una historia del problema. Historia semejante exigiría, en efecto —independientemente del orden cronológico— que nos interesáramos en la relación entre la teoría de la alienación y otros elementos del sistema conceptual marxiano, y describiéramos el proceso de evolución de la propia teoría. Pero no es eso lo que nos interesa en el contexto dado.

Lógicamente esta exposición cuasi-histórica nos lleva al análisis del aparato conceptual de la teoría de la alienación de Marx. Tales consideraciones son de naturaleza sistemático-semántica, y forman la conclusión de nuestra reflexión sobre el tema que lleva el título general de «Marx y la alienación». Pero la conclusión de estas consideraciones no es solamente una extrapolación específica de los términos que aparecen en la teoría marxiana, sino, al mismo tiempo, inauguración de posibilidades para una reflexión posterior en el espíritu de Marx, que prosiguiera el curso de sus pensamientos. Esto sería imposible sin fijar el significado de los términos de los que habremos de servirnos en lo sucesivo, que están grabados de una pluralidad de significados, tanto a causa de su larga historia, en la cual su significación se ha transformado en el contexto de diversas escuelas de pensamiento, como también por el hecho de que incluso en el interior del marxismo falta, en este sentido, precisión.

La segunda sección de este capítulo se ocupa de consideraciones, por una parte, sobre las causas del distanciamiento de la teoría de la enajenación en un período determinado de la historia del marxismo y, por otra, sobre las causas de su renacimiento actual. En ambos casos no se trata solamente de un análisis de historia de las ideas, sino también de la base sociopolítica del fenómeno.

Marx sobre la alienación

Sobre predecesores y «préstamos»

Hasta hace todavía poco era costumbre limitarse, cuando se hablaba de los orígenes de la idea de la alienación en Marx, a establecer una conexión entre la concepción marxiana y la filosofía de Feuerbach, y —todavía un paso más atrás— con la teoría de la alienación en Hegel y Rousseau. La corriente de «moda» en favor de la alienación también ha prestado impulso a los investigadores de la historia de las ideas. Cuando hace algunas décadas Erich Fromm señaló la his-

toria bíblica del becerro de oro como precursora de la concepción de la alienación, era esto solamente un excurso literario interesante. Hoy ya disponemos de material histórico sólido que va desplazando la génesis de la concepción de la alienación cada vez más atrás, hasta adentrarse en la Antigüedad. No se trata aquí de excursos literarios, ni tampoco de suposiciones o metáforas, sino de material científicamente fundado que demuestra inequívocamente que la teoría de la alienación no sólo se remonta a la época de nuestros abuelos, sino también a la de nuestros más primitivos antepasados. Además de ello, estamos justo al comienzo del camino que confirma la tesis de que no solamente *habent sua fata libelli*, sino que también *habent sua fata ideae*. Como ya se ha dicho, el camino lleva de Marx a Hegel y Rousseau, de éstos a la Edad Media y de allí a la Antigüedad. A este respecto, sin embargo, ni siquiera el radio cultural occidental ha sido investigado rigurosamente,[1] y ya comienzan a abrirse nuevas perspectivas que revelan concepciones análogas, desarrolladas bajo supuestos semejantes, en la filosofía del budismo, del Islam, en la filosofía clásica de la India y la China, etc.[2]

Es solamente de lamentar que hasta el momento no existan trabajos marxistas serios al respecto. Incluso los autores de afamados trabajos no marxistas han tocado por ahora sólo fugazmente la problemática relevante para nosotros en los neoplatónicos, en san Agustín, san Buenaventura, Ricardo de San Víctor y otros. El problema ha sido más bien señalado que realmente investigado, ya que para hacerlo se necesita una competencia especial. Conozco entre los historiadores marxistas polacos de la filosofía excelentes conocedores de estas épocas, corrientes espirituales y pensadores. Sólo necesitan un impulso, en el sentido de una indicación sobre el significado de la problemática, y quizá sí obtendríamos obras que causaran sensación. Este libro se ha fijado, entre otras, la meta de proporcionar tal impulso. Y esto no está en contradicción con mi falta de afición a identificar los problemas filosóficos con su historia: ya que semejante

1. Quisiera llamar la atención del lector que se interese por esta problemática histórica sobre algunos trabajos especialmente importantes acerca del problema de la alienación en la Edad Media y en la Antigüedad: Georges M. M. Cottiers, *L'athéisme du jeune Marx*, París 1959, esp. pp. 34-75; Nathan Rottenstreich, *Basic problems of Marx's philosophy*, Indianapolis, 1965, cap. 7; Nathan Rottenstreich, «On the ecstatic sources of the concept of "alienation"», en *Review of Metaphysics*, n.° 16 (1963), pp. 550-555; Richard Schacht, *Alienation*, Nueva York, 1971, pp. 13-15; Istvan Mészáros, *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, Munich, 1973, pp. 34-41.

2. James C. Manley, «Report of the fifth East-West Philosophers' Conference», en *Philosophy East and West*, XX, n.° 4 (octubre 1970), Univ. Hawaii Press.

mezcla —en mi opinión falsa— de los niveles de la reflexión filosófica es una cosa, y otra el conocimiento, sin duda necesario, de la historia de las ideas.

Resulta característico que Bernard Rousset, en la inauguración de un Coloquio en Amiens (1971) dedicado a la problemática de la alienación en el mundo moderno, enumerara de una sola vez como problemas para la discusión los siguientes: budismo, neoplatonismo, la concepción jurídica del siglo XVI, la concepción médica del siglo XVIII, Rousseau, Hegel, Feuerbach y Marx.[3] Con todo, su lista exhibe grandes vacíos en relación a la problemática de la mística y la cristología, que son tocados en los trabajos de Cottiers, Rottenstreich, Schacht y otros, anteriormente nombrados.

No tengo la intención de proporcionar datos históricos de segunda mano: quien se interese por estas cosas, que recurra a los trabajos citados, que pueden servir de estímulo para posteriores investigaciones. Aquí sólo arriesgaré el intento de una cierta tipología del significado de la palabra *alienación*, que se puede encontrar en diversas versiones en las tendencias teológico-místicas de la Edad Media, cuyas raíces alcanzan hasta la Antigüedad.

Ahí está, primeramente, la concepción teológica de la *kenosis*. Se trata de la doctrina teológica según la cual san Agustín, citando la epístola a los Filipenses de san Pablo, interpreta la encarnación de cristo como un «desprenderse de los atributos divinos», es decir, un «enajenarse de ellos». En el texto griego se emplea la palabra *ekenosen*, que la Vulgata traduce como «exinavit» y Lutero como «hat sich geeussert» (se extrañó). La *Entäusserung* de Hegel es una adopción substantivada de la traducción de Lutero. M. M. Cottiers, el autor de estas consideraciones históricas, da el siguiente resumen:

> ...Conforme a esta teoría, al hacerse hombre, la propia divinidad se ha exteriorizado, limitándose, sometiéndose a una amputación. Visto todo en conjunto, de lo que se priva es del atributo de la inmutabilidad, Dios deja de ser Dios. La teoría toma su nombre de la sección de la epístola a los filipenses en la que Pablo utiliza la palabra *ekenosen*. El Dios de Hegel es *kenosis*, un acto de evacuación en un llevarse-hacia-afuera; sólo que esta *kenosis* no se cumple ya en Cristo como individuo, sino que es generalizada en una escala histórico-cósmica.[4]

Haciendo abstracción de que esta interpretación teológica de Hegel está sujeta a discusión, tenemos que vérnoslas aquí con una

3. Joseph Gabel/Bernard Rousset/Trinh Van Tao, eds., *L'aliénation aujourd'hui*, París, 1974, pp. 20-22.
4. M. M. Cottiers, *op. cit.*, pp. 29-30.

interpretación específica de la *Entäusserung*, que en el contexto de la exposición posterior aclara la diferencia esencial entre los conceptos *Entäusserung* y *Entfremdung* a la luz de las doctrinas de los padres de la iglesia. Esta diferencia ya no es tan evidente en Hegel, y en Marx, que emplea alternativamente estos conceptos en sus obras posteriores, se confunde por completo. *Kenosis* o extrañamiento es consecuencia de que el espíritu divino haya salido «del sí mismo», la consecuencia del devenir hombre, que significa la suspensión de los atributos divinos en favor de los humanos. La concepción hegeliana de la salida del espíritu absoluto «del sí mismo», que se convierte así en la realidad de las cosas, lo que significa la *Veräusserlichung* y *Entäusserung* del espíritu, recuerda en efecto vivamente aquella doctrina teológica de la *kenosis*, trasladada al plano histórico-cósmico.

En este sentido, pues, tenemos que ver con una teoría que ve la alienación en que el espíritu divino se desprende de sus atributos a través del devenir hombre, a través de la corporización en la forma humana. El espíritu divino sufre una «alienación» de su propia entidad.

En segundo lugar surge una doctrina que ya emplea el término *alienatio* y habla de la alienación del hombre de sus atributos humanos. Ésta, sin embargo, es una alienación que no es tratada, como en la concepción hegeliana y las posteriores, como algo negativo, sino positivamente, ya que ella —aquí se establece un lazo directo con la doctrina del éxtasis— le permite al hombre superar su limitación corporal, elevarse hasta Dios y unirse con él. Según ha expuesto de manera interesante Rottenstreich,[5] la palabra griega *alloíosis* aparece en la *República* de Platón, y por cierto dentro de la doctrina de la contemplación, como denominación de un estado en el cual el alma se pierde sumida en la contemplación.

San Agustín recoge esta teoría y traduce la palabra *alloíosis* en la latina *alienatio*: habla de la «alienatio mentis a sensibus corporis», lo que quiere decir que la *mens*, el espíritu, se eleva en el acto del éxtasis, del mundo sensible hasta Dios. Esta doctrina mística de la alienación que se produce con ayuda de fuerzas sobrenaturales, aparece también en Ricardo de San Víctor, igualmente la encontramos en Gregorio de Nisa, en Dionisio Areopagita y en san Buenaventura. Conforme a esta interpretación, la alienación es un estado *positivo* que hace posible alcanzar la unidad con Dios. Es, sin embargo, una alienación del espíritu humano del hombre. Como concluye Rottenstreich en el artículo citado:

5. Nathan Rottenstreich, art. cit., pp. 551-552.

> En la versión extática de la palabra *alienatio* vemos claramente que la enajenación, referida al espíritu humano, significa su elevación, y con ella también el estado de la familiaridad en el reino de Dios. Pero esta familiaridad es alcanzada precisamente por el hecho de la renuncia a la posición del espíritu como sujeto independiente.[6]

Por último, el término *alienatio* aparece en la literatura medieval como designación de la separación, de la enajenación del hombre pecador respecto de Dios. Se trata aquí de la concepción judeo-cristiana de la «enajenación de Dios», de la «pérdida de la gracia».[7]

La palabra *alienación* aparece en este contexto en san Pablo (Epístola a los Efesios, 4:18): «El cual entendimiento está entenebrecido y se enajena de la vida, que es de Dios, por la ignorancia, que está en él, por la ceguera de su corazón». Comentando otro paso de san Pablo, dice Calvino: «Porque la muerte espiritual no es otra cosa que la alienación del alma respecto de Dios...».[8]

Así pues, sobre la base de los trabajos existentes sobre el problema, hemos destacado tres significados de los conceptos *exteriorización* y *alienación* que aparece en la literatura de la Edad Media: 1) Exteriorización (*exteriorisatio*) y «enajenación» del espíritu divino, que adopta una forma humana y se desprende así de sus divinos atributos; 2) alienación del espíritu respecto del cuerpo, en la contemplación y en el éxtasis; 3) alienación del hombre pecador respecto de Dios. Estas son acuñaciones interesantes, no solamente porque permiten reconocer en forma específica la génesis de la concepción de la alienación hegeliana, sino también porque dan testimonio de la secular historia del problema, en la gestación del cual la filiación de las ideas ha jugado un papel considerable.

Desde el punto de vista de la concepción de la alienación, estas filiaciones son puramente de naturaleza indirecta y no nos tocan de cerca. Sin duda alguna más cercanas, y aunque sólo fuera por su relación contextual con las concepciones de Rousseau, que ya influyeron de manera inmediata en la formación de las concepciones correspondientes de Marx, son las teorías de la escuela del derecho natural y del contrato social, que se remontan al siglo XVII. Aquí corresponde tomar en consideración a Hugo Grocio, que en su *De iure belli ac pacis* emplea la expresión latina *alienatio* en relación

6. *Ibid.*, p. 552. N. Rottenstreich trata más extensamente este problema en el cap. 7 de su obra ya citada, *Basic problems.*
7. Cf. Richard Schacht, *op. cit.*, pp. 15-16; Istvan Mészáros, *op. cit.*, pp. 34-36.
8. Citado por Schacht, *op. cit.*, pp. 15-16.

con la transferencia a otra persona del señorío soberano sobre la propia. En Tomas Hobbes y John Locke[9] encontramos ideas semejantes, aunque sin el uso de la palabra *alienación.*

Una importancia decisiva —desde el ángulo de la influencia sobre Marx— le corresponde, sin embargo, a la teoría rousseauniana del contrato social.

Considerando las reservas que ya hemos enunciado, no es necesario repetir que no intentaré aquí ni una exposición ni una interpretación de la doctrina social de Jean-Jacques Rousseau. Sólo nos interesa lo que en esta doctrina abría caminos nuevos en el terreno de la teoría de la alienación, tanto para Hegel como, muy especialmente, para Marx.[10]

Dos cosas hay que distinguir: cómo emplea el propio Rousseau la palabra *alienación,* y cómo desarrolló éste el concepto de la alienación en su significado contemporáneo.

En lo que toca a la primera cuestión. Rousseau sigue a sus antecesores de la escuela del derecho natural, que conocían la idea del contrato social y en este contexto empleaban (en sentido jurídico) la palabra *alienación* para referirse a las transacciones con los derechos humanos. Rousseau se sirve de la expresión en sentido etimológico, y en un contexto que es tradicional en la teoría del derecho. «Alienación es para él un acto de cesión o de venta, que puede referirse a una cosa o a determinados derechos del ser humano, un acto que, además, está a la base del contrato social», escribe un excelente conocedor del problema, Bronislaw Baczko.[11]

A este respecto Rousseau no se diferencia de Grocio y otros. La diferencia reside en su negación de la posibilidad de enajenar los derechos del hombre, su libertad, a no ser en un contrato social, en el cual estos derechos son cedidos a la sociedad. Esta idea ejerció una influencia sobre Hegel.[12]

Una cosa distinta, en cambio, es la cuestión de como Rousseau desarrolló, en sus concepciones sobre la relación del hombre con la naturaleza y sobre la deformadora influencia de la vida social en la personalidad humana, una idea diferente, moderna, de la alienación. Bronislaw Baczko lo ve así:

9. Cf. R. Schacht, *op. cit.,* pp. 16-18.

10. Bronislaw Baczko, *Rousseau-Einsamkeit und Gemeinschaft,* Viena, 1970; Joachim Israel, *L'aliénation - de Marx à la sociologie contemporaine,* París, 1972; Istvan Mészáros, *op. cit.,* pp. 61-79; Richard Schacht, *op. cit.,* pp. 18-21.

11. B. Baczko, *op. cit.,* pp. 13-14.

12. R. Schacht, *op. cit.,* pp. 20-21.

> Las descripciones y análisis de Rousseau articulan y dan forma a un nuevo tipo de sensibilidad social e individual para esta dimensión histórica de la existencia humana, una dimensión que está ligada a la alienación de la propia actividad social y de sus productos respecto del hombre mismo, a la experiencia de esta situación como pérdida de la propia individualidad y autenticidad, como alienación de sí mismo en un mundo que ha perdido el carácter de totalidad plena de sentido.[13]

Especialmente importantes en este contexto son las concepciones de Rousseau acerca de la relación del hombre con la naturaleza, relación que está caracterizada por una alienación específica (en el sentido actual de la palabra). La civilización corrompe a los hombres, dice Rousseau, en el *Émile*. El haber vuelto la espalda a la naturaleza conduce a la decadencia del género humano. El hombre se convierte en esclavo de las instituciones que ha creado. A este respecto, el desarrollo de las ciudades y de las necesidades artificiales ejerce un influjo pernicioso.[14]

Este tema de la alienación respecto a la relación con la naturaleza vuelve a aparecer después también en el marxismo.

Para la teoría marxista de la alienación, su génesis y su desarrollo —tanto en sentido de prosecución de ciertos hilos de pensamiento, como también en su contradicción— la filosofía de Hegel tiene una significación decisiva. Las opiniones expresadas recientemente, según las cuales no Hegel, sino Kant habría sido el punto de partida para Marx (Louis Althusser), son, vistas desde el punto de vista histórico, simplemente falsas, en vista de los propios testimonios de Marx y Engels, comenzando por los *Manuscritos* tempranos, hasta el *Ludwig Feuerbach,* obra publicada al final de la vida de Engels. Es por ello también que para comprender a Marx hay que conocer y comprender a Hegel, le guste a uno o no su estilo filosófico. Esto se refiere, por lo demás, no solamente a la teoría de la alienación, donde la cosa es completamente clara, sino también al *Capital.* Lenin escribía en los *Cuadernos filosóficos* que era imposible comprender la estructura y lógica del *Capital* sin haber estudiado y comprendido entera la *Lógica* de Hegel; que al introducir en la teoría del conocimiento la categoría de praxis, Marx había enlazado directamente con Hegel. Está claro, pues, que tenemos que mirar más de cerca la teoría de la alienación hegeliana.

Antes, sin embargo, de que pasemos a Hegel, hay que hacer al menos mención del hecho de que, en este respecto, éste no estaba

13. B. Baczko, *op. cit.,* p. 13.
14. Véase I. Mészáros, *op. cit.,* pp. 68-69.

solo en la filosofía clásica alemana. Por el contrario, la problemática de la alienación estaba en aquel entonces por así decirlo en el aire, y desde el punto de vista de la historia marxista de las ideas sería tentador hacer visible la base social sobre la cual este copioso y polifacético renacimiento de la teoría de la alienación se produjo. En la «peregrinación de las ideas» en el tiempo, como tan hermosamente la denominara y desarrollara teóricamente en su momento Ludwik Krzywicki, los nuevos puntos nodales en los que los senderos se entreveran cuando cosas e ideas que parecían hace mucho tiempo desaparecidas de nuevo cobran significación y brillo, son las más de las veces función del desarrollo de la sociedad y de sus necesidades. En todo caso, entre los contemporáneos y predecesores de Hegel encontramos muchos que se enfrentan con comprensión a la teoría de la alienación. Se trata aquí principalmente de la idea de *Entäusserung,* que desarrolló Fichte, con la cual sin duda alguna influyó en Hegel.[15]

La teoría de la alienación aparece también, sin nombrar esta palabra, en Schiller y Schelling.[16]

Sobre Hegel y la teoría de la alienación hegeliana existe ya una literatura extremadamente rica, entre la cual hay también muchos trabajos marxistas.[17] Dos de ellos —ambos tratan el problema de la alienación en monografías— son especialmente importantes en vistas a la información sobre la problemática que nos ocupa en Hegel: son el trabajo ya citado de Marcella d'Abbiero, que ha reunido con colosal paciencia y meticulosidad todo el material en cuestión de las obras principales de Hegel y el trabajo, igualmente citado, de Richard Schacht, *Alienation.* A estos trabajos, especialmente, remito al lector interesado en un análisis detallado del problema.

En la teoría de la alienación de Hegel aparecen claramente los tres cauces de pensamiento que hemos destacado en sus antecesores:

Primero, la interpretación, derivada de la concepción de la *kenosis,* de la alienación como alienación del espíritu, que sale «del sí mismo» y deviene otra cosa distinta, extraña a su esencia (se convierte en realidad material).

Segundo, la interpretación de la alienación como alienación del hombre de su propia esencia, interpretación que proviene de la épo-

15. Georg Lukács, *Der junge Hegel,* Berlín, 1948, p. 613.
16. Richard Schacht, *op. cit.,* pp. 21-25; Marcella d'Abbiero, *op. cit.,* pp. 31-35.
17. En particular: Georg Lukács, *Der junge Hegel,* ya citado; Herbert Marcuse, *Reason and revolution,* Nueva York, 1954; Pierre Naville, *De l'aliénation à la jouissance,* París, 1967; Roger Garaudy, *Dieu est mort,* París, 1962.

ca en que cristalizó la concepción de la separación del hombre pecador respecto de Dios.

Tercero, por último, la interpretación de la alienación, existente a partir de la escuela del derecho natural y de la tesis del contrato social, como alienación o cesión de algo en sentido jurídico.

Estas tres acuñaciones no sólo se diferencian en Hegel por su contenido, sino también terminológicamente: los términos *Entfremdung* y *Entäusserung* son dos conceptos diferentes. Puesto que en Marx, en principio, son empleados ambos alternativamente, es necesario atender con mucha exactitud a su diferencia semántica en Hegel.

Marcella d'Abbiero llega, a través de un análisis semántico sostenido de ambas expresiones en base a los textos hegelianos, a la conclusión siguiente:

> después de Marx (y en el propio Marx) los conceptos de *Entäusserung* y *Entfremdung* son considerados como completamente equivalentes (es por eso que por regla general se los traduce al italiano con la palabra *alienazione*). En Hegel, en cambio, son dos conceptos diferentes; por ello parece imposible hablar de «exteriorizamiento» y «alienación» como una y la misma cosa, como hacen muchos traductores ... Para anticipar brevemente los resultados de nuestro análisis, es necesario subrayar antes que nada que los términos *Entäusserung* (*Veräusserung*) y *Entfremdung* —y especialmente los dos primeros— no son empleados por Hegel, como ya se ha insinuado, en un sentido unívoco, para la designación de un concepto preciso y exactamente definido ... *Entfremdung* y *entfremden* tienen siempre la significación negativa de separación, no pertenencia; y *Entäusserung, entäussern,* y con menor frecuencia *Veräusserung,* tienen el significado de renuncia, lo cual puede tomar tanto un sentido negativo como uno positivo.[18]

También Richard Schacht distingue la diferenciación semántica del término *Entfremdung* en Hegel, si bien introduce otra tipología de significados. A saber, distingue dos significados fundamentales de este término en Hegel: primeramente alienación quiere decir tanto como separación (en consideración a la exactitud propone la designación «alienación$_1$») y, segundo, esta palabra quiere decir tanto como el traspaso de un derecho a otro («alienación$_2$»).

> No se puede hablar puramente del concepto de alienación de Hegel, simplemente porque éste emplea el término en dos significaciones diferentes. A veces lo utiliza con relación a una sepa-

18. Marcella d'Abbiero, *op. cit.,* pp. 25-27.

ración o a una relación incongruente, como la que puede existir entre el individuo y la sociedad, o (como alienación de sí mismo), entre el «ser objetivo» de un ser humano y su «carácter esencial» ... Lo utiliza también respecto a la entrega o el sacrificio de la «particularidad»...

El primer significado se deriva del uso habitual de la palabra *fremd* [extraño], en relación con *Fremdheit* [extrañez, en el sentido de lo completamente diferente], *Fremdartigkeit* [rareza], diferenciación, no-identidad. Alienación implica que algo «se hace extraño». Este uso de la expresión ya se había dado anteriormente. En este sentido fue empleado por teólogos de la Reforma para señalar la separación del ser humano de Dios ... El segundo significado, en cambio, se deriva del concepto —que se encuentra a menudo en la teoría del contrato social— de cesión o traspaso de un derecho a otra persona. Esto implica, podría decirse, que se enajena algo.[19]

Independientemente de estas u otras distinciones y tipologías, encontramos en ambos autores la diferenciación entre «exteriorización» como concepto para «enajenar algo» (*making alien*) por medio de la renuncia a algún derecho o por su traspaso en el sentido de la teoría del contrato social, y «alienación» como expresión de «hacerse extraño» (*becoming alien*) tanto en el sentido en que el espíritu se hace extraño, se enajena, «sale del sí mismo» constituyendo el mundo material, como también en el sentido en que el hombre se vuelve ajeno a su propia naturaleza o a su propia esencia (alienación de sí mismo).

Desde el punto de vista del análisis del problema en Marx, es especialmente importante subrayar el carácter objetivo de la alienación en la concepción de Hegel; no se trata de que el hombre experimente subjetivamente su relación con la realidad como extrañez (*Fremdheit*), sino de que esta realidad *se le hace* al hombre realmente *extraña*. Esta es una determinación extraordinariamente importante, que contrapone la concepción subjetiva de la alienación, de la cual el existencialismo se reclama, no solamente a la teoría de la alienación marxiana, sino también a la hegeliana.

Schacht constata este hecho, pero no ve sus implicaciones más profundas y banaliza por ello su significado:

En el lenguaje de Hegel, aquello *que se le ha hecho ajeno al individuo* es designado, en general, como «alienado». Por ejemplo la sociedad, de la que se dice que está alienada (a los ojos del individuo), cuando el individuo deja de identificarse con ella. Hoy,

19. Richard Schacht, *op. cit.*, pp. 43-44.

por el contrario, se dice habitualmente que el individuo está enajenado (de algo por el estilo de la sociedad), cuando existe esta falta de unidad. Ambas formas de expresarse son por igual admisibles y en ningún caso incompatibles, sino más bien complementarias. Es simplemente un hecho histórico el que Hegel tuviera tendencia a utilizar la expresión en el primer significado.[20]

La teoría de la alienación, que juega un papel importante en la filosofía de Hegel (especialmente en la *Fenomenología del Espíritu*), cobra en la filosofía de los neohegelianos una posición dominante.

En su obra *El joven Hegel*, Lukács ha subrayado el papel que jugó la contradicción entre sistema y método de la filosofía hegeliana en las discusiones ideológicas de los años cuarenta del siglo pasado, en los acontecimientos que en cierta medida prepararon la revolución democrática.[21]

Se trataba de la dialéctica de Hegel, pero también de su teoría de la alienación. A este respecto se perfilaron dos tendencias: la idealista y la materialista, si bien ambas no traspasaron el margen del mundo conceptual burgués. Pero ambas ejercieron, como lo muestra un análisis más detallado, un cierto influjo en la formación de las ideas marxianas, lo que es comprensible, si se toma en cuenta que se trata de personas que estuvieron cercanas a Marx en un período determinado.

El prototipo de esta tendencia, cuyas concepciones sometió Marx a una crítica radical en *La Sagrada Familia*, es Bruno Bauer. Esta dirección la caracteriza Lukács como sigue:

> Puesto que según Hegel la *Entäusserung* es en último término una *Entäusserung* de la conciencia, tendrá éste que ser superado *en la* conciencia y *exclusivamente* por medio de la conciencia. En el propio Hegel, la identidad entre el saber absoluto y el filósofo que lo posee permanece en un claroscuro. En razón de su objetivismo Hegel se resiste a hacer de esta identidad una simple unión personal. Pero esta tendencia está contenida inmanentemente en la posición hegeliana. Nuevamente es Heinrich Heine quien, de manera irónica e ironizando sobre sí mismo, saca todas las consecuencias ...
>
> Aquello que en Heine ... fue dicho irónicamente, se convirtió, en la filosofía de la conciencia de sí mismo, de Bruno Bauer, en una doctrina política y filosófica que ha ejercido una influencia peligrosa y nociva tanto sobre la inteligencia de orientación izquierdista alemana, como —por el rodeo del socialismo verdadero— sobre el partido proletario en formación.[22]

20. *Ibid.*, p. 49.
21. Georg Lukács, *op. cit.*, p. 634.
22. *Ibid.*, p. 635.

Luego viene una cita de *La Sagrada Familia* que contiene una crítica de las opiniones de Bruno Bauer. Y con ello está liquidado el asunto para Lukács. Ni una palabra de la teoría de la alienación de Bruno Bauer, del papel que esta teoría jugó, entre otras cosas en sus concepciones sobre la religión. Y es una lástima. Porque en efecto resulta [23] que la teoría de la alienación no solamente ocupaba un lugar preponderante en el sistema de ideas de Bauer, sino que también influyó en la concepción de Marx (entre otras cosas, de Bauer proviene la designación de la religión como «opio del pueblo»). Esto no contradice en lo más mínimo el hecho de que Marx criticara duramente las concepciones de Bruno Bauer; lo mismo ocurrió con Hegel y Feuerbach, y ninguna persona razonable va a negar que las concepciones de estos dos pensadores ejercieron una gran influencia en la evolución de las concepciones filosóficas de Marx en general, y en especial en su teoría de la alienación.

La segunda tendencia está ligada con la filosofía de Ludwig Feuerbach. Su fuerza es el giro general hacia el materialismo, especialmente en la antropología filosófica; su debilidad, que Marx en el curso de su propia evolución fue reconociendo y criticando cada vez con mayor claridad, era el rechazo de la dialéctica y la desatención del aspecto histórico-social de la filosofía del hombre. También esto encontró su precipitado en la teoría de la alienación de Feuerbach, que concentraba su crítica antes que nada sobre la problemática religiosa, perdiendo de vista el aspecto sociopolítico del problema y aterrizando en consecuencia en el vacío de la abstracción. Y sin embargo, este giro filosófico hacia el materialismo, hacia el hombre concreto, en oposición a la concepción religiosa en la antropología, fue un vuelco revolucionario. Esto lo ha formulado muy bien Émile Bottigelli en su preámbulo a la edición francesa de los *Manuscritos de París* de Marx:

> Feuerbach asumió de nuevo el proceso de la alienación de Hegel, pero lo invirtió en su contrario. El hombre objetiva su esencia real en objetos que existen fuera de su persona. Pero en sus exteriorizaciones no solamente crea los objetos; éstos se hacen independientes, se le enajenan, se enfrentan a él y lo dominan. El hombre le ha cedido su riqueza a Dios, y se ha empobrecido en la medida en la cual ha enriquecido a Dios ... Esto fue una verdadera revolución en el pensamiento filosófico. Los contemporáneos llegaron a creer que la teoría había vuelto a ser puesta sobre sus pies. El hombre concreto se había realmente vuelto a con-

23. Véase Zvi Rosen, «The influence of Bruno Bauer on Marx's concept of alienation», en *Social Theory and Practice*, n.° 1/2 (1970), pp. 50-69.

vertir en el centro del universo, que sólo a través suyo adquiría sentido ... Esta antropología tenía su base sólida y sus límites ...[24]

Según Marx le escribió a Ruge el 3 de marzo de 1843, este límite consistía en el naturalismo de Feuerbach y su consiguiente incomprensión de la política. Pero la tesis de Feuerbach, según la cual los productos del hombre se enajenan de él, se le oponen y lo dominan, tuvo un influjo decisivo sobre el desarrollo posterior de la teoría de la alienación en Marx. Como veremos, ella precisamente se convirtió en la tesis central de la concepción marxiana.

«Recorrido hacia atrás» por la obra de Marx.

Ya hemos explicado el sentido de este «recorrido hacia atrás». Antes de comenzarla, sin embargo, es necesaria, a mi juicio, una observación de pasada sobre el lenguaje filosófico de Marx, y sobre la dificultad de una traducción correcta de sus textos.

Como es sabido, Marx escribió en alemán, y la lengua alemana es, se dice, una lengua filosófica *par excellence.* Esto es verdad en un cierto sentido, y precisamente de ello provienen las dificultades suplementarias.

Esta verdad significa que la lengua alemana, como ninguna otra de las lenguas europeas de mi conocimiento, es extraordinariamente flexible, en el sentido de que posibilita hacer, de muchas palabras, una compuesta, transformar adjetivos en verbos y viceversa, que dispone liberalmente del orden sintáctico de las palabras en la frase, etc. El resultado son monstruos idiomáticos difícilmente traducibles, grandes posibilidades de hipóstasis lingüísticas, que por lo demás no son absolutamente aptas para la traducción a una lengua extranjera (como por ejemplo aquel famoso y malfamado «das Nichts nichtet» [la nada nadea] de Heidegger, que en su ocasión desplumara con razón Rudolf Carnap, para documentar su tesis sobre la carencia de sentido del lenguaje de la metafísica). Esto es un verdadero paraíso para una cierta especie de filósofos, que no solamente pescan en lo revuelto de las hipóstasis lingüísticas (si hay un nombre, entonces también se da el ser designado con este nombre), sino también en lo revuelto de la polisemia de las expresiones, resultado de la facilidad, tan característica de la lengua alemana, con la cual las diferentes palabras son acopladas en una única, de la falta de reglas sintácticas rigurosas que determinen el valor de los diferentes ele-

24. Karl Marx, *Manuscripts de 1844,* París, 1962.

mentos de estos neologismos y el significado del todo, etc. En todo caso, no es esta una lengua en la que pudiera arreglárselas uno con un diccionario en la mano, buscando las correspondencias de las expresiones en la lengua a la cual se traduce.

Lo que acabamos de decir de manera general afecta de modo específico a las traducciones de las obras de Marx, especialmente del joven Marx. Primero, porque Marx fue un estilista brillante, con un lenguaje de gran riqueza expresiva; segundo, porque el lenguaje filosófico de la primera mitad del siglo XIX tiene sus peculiaridades en comparación con el lenguaje actual. A la dificultad de comprender en su contenido la problemática filosófica de aquella época, se agregan las dificultades que tienen que ver con la correcta comprensión *lingüística* de los textos de Marx, con su correcta traducción. La falta de cuidado con la cual traductores, en otros respectos calificados, tratan con estas dificultades, conduce a una serie de malentendidos ante los cuales conviene estar prevenidos.

Voy a ilustrar mi afirmación con algunos ejemplos, para lo cual comenzaré con los textos del Marx posterior, maduro, para pasar luego al joven Marx, es decir, a las fuentes de su teoría de la alienación.

Conocemos todos la teoría marxiana de las así llamadas formaciones socio-económicas, y la obra en que ésta se formula, *Contribución a la crítica de la economía política*. Muchos trabajos se han escrito sobre esta teoría de Marx, y en el lenguaje marxista la expresión correspondiente se ha convertido en pan de cada día. El pero reside solamente en el hecho de que Marx *no empleó nunca un concepto semejante,* y que en consecuencia tampoco ha desarrollado la correspondiente teoría. La explicación de este hecho sorprendente estriba en una minucia, en una traducción errada que alcanzó un status internacional y, por traducción de trabajos en otras lenguas en las cuales aquella errada traducción se había naturalizado, volvió nuevamente, en alemán, a los países de habla alemana. Y así fue como se produjo —según he sabido por colegas de la RDA— una farsa, consistente en discusiones y artículos sobre la relación entre aquellos dos conceptos, de los cuales el uno proviene de Marx, el otro en cambio ha sido dado como texto marxiano a consecuencia de un error de traducción, a consecuencia de un malentendido. La cosa carece lingüísticamente de importancia, pero es delicada, tiene que ver con las características de la lengua alemana que no son de fácil acceso para las personas de fuera de este espacio lingüístico. Marx habla, en efecto, de una *ökonomische Gesellschaftsformation,* que en otros idiomas tendría que ser vertida como «formación económica de la sociedad». «Formación socio-económica» es un error, porque

el substantivo «sociedad», parte de *Gesellschaftsformation* en el texto alemán, se ha transformado al traducirlo en el adjetivo «social».

Pero no se trata aquí solamente de una inexactitud lingüística, sino de la vertiente de contenido del problema. Cuando Marx habla de la formación *económica* de la sociedad, está subrayando la dominante del factor económico en su concepción de la sociedad y de su desarrollo, pero si hablamos de *formación socio-económica,* es el pensamiento fundamental de la concepción de Marx el que se modifica. No se trata aquí de ninguna bagatela, pues si consideramos las consecuencias lógicas de ambas versiones, las diferencias son considerables.

En la misma obra, *Contribución a la crítica de la economía política,* habla Marx de «determinadas formas sociales de la conciencia» que corresponden a la estructura económica de la sociedad. Este giro ha sido traducido habitualmente como «determinadas formas de la conciencia social». Pisándole a esto los talones vino toda una teoría de las «formas de la conciencia social», que encontramos en cualquier manual standard sobre el materialismo histórico. Pero qué hacerle, en Marx este giro no aparece en absoluto, y no hay, pues, fundamento para la doctrina de las «formas de la conciencia social». *Gesellschaftliche Bewusstseinsformen* no son «formas de la conciencia social», sino «formas sociales de la conciencia», lo cual pone en primer plano el carácter social y el condicionamiento social de la conciencia. En la traducción el acento recae sobre «formas», en lo cual está implícito el pensamiento de que la conciencia social sería un mosaico compuesto de diversas formas, mientras que Marx, tanto en el prólogo a la *Contribución* como también en la introducción a los *Grundrisse*, habla expresamente de la *apropiación intelectual* * *del mundo* por intermedio de la conciencia, y de los diversos métodos y consecuencias de esta apropiación por parte del hombre, cosa que fue relegada a segundo plano por la malograda traducción del giro «formas sociales de la conciencia».

Los dos errores aludidos son característicos y en ningún caso casuales; se derivan de la construcción de vocablos y de la sintaxis, diferentes en la lengua alemana y, por ejemplo, en las eslavas. Pero la cosa se pone más peliaguda cuando a esta peculiaridad de la construcción de vocablos por yuxtaposición de varias palabras, o también a la peculiaridad de la sintaxis, se agrega todavía una «in-

* *Geistige Aneignung*: literalmente, *apropiación espiritual.* Generalmente se traduce por «intelectual», modernizando la expresión; pero conviene dejar constancia de este «espiritualismo», normal no sólo en el lenguaje de Marx sino en el alemán actual también. (N. del t.)

curia» específica cuando se trata del empleo y el significado de determinadas palabras y expresiones en alemán. Resulta entonces que una palabra compuesta determinada o una expresión puede ser comprendida tanto así, como de otra manera. Para nosotros son de importancia, en relación con los trabajos del joven Marx, antes que nada dos expresiones:

Que el hombre es un «ser de especie»,* es decir, que pertenece a una especie determinada cuyos atributos se pueden encontrar en cada uno de los ejemplares de la clase, esta idea la encontramos ya en Feuerbach y en los jóvenes hegelianos. La dificultad estriba en que Marx emplea a veces la palabra *Gattungswesen* también en el sentido de «esencia de la especie». No es difícil reconocer qué diferencia fundamental existe entre «ser de especie» y «esencia de la especie», qué confusión conceptual puede producirse si se emplean intercambiablemente estas expresiones. Pero por desgracia la lengua alemana sólo hace posible esta diferenciación en el contexto de la frase en cuestión, y a veces ni siquiera la frase ofrece argumentos suficientes para una decisión unívoca del dilema: ¿qué tenía en este caso en su mente el autor? Pero en ningún caso está permitido simplificar la cuestión interpretando la palabra *Wesen* como *essentia* y traduciendo las expresiones correspondientes de Marx como «esencia de la especie», aunque el contexto señale inequívocamente que se trata de «ser de especie». Como ejemplo traeré una cita completamente unívoca, que aclara mi intención: «La producción práctica de un *mundo objetivo,* la *elaboración* de la naturaleza inorgánica es la confirmación del hombre como consciente ser específico, es decir, como un ser que ve en la especie su propio ser y en sí la especie».[25] El juego con la palabra *Wesen* es aquí tan plurivalente, que podría producir confusión en el lector de fuera del ámbito lingüístico alemán. En este caso se han visto incluso afamados autores; *nomina sunt odiosa*, lo menciono solamente para prevenir de este peligro.

Un caso semejante, si bien por su contenido tanto más importante, se produce con la traducción de la expresión *das menschliche Wesen.* La traducción de esta expresión de la sexta tesis sobre Feuerbach de Marx, es de gran importancia para la antropología filosófica marxista, en especial para responder a la cuestión de si está permi-

* *Gattungswesen*: elegimos esta traducción ceñida para hacer más comprensible el análisis posterior; «criatura de especie» correspondería más al espíritu de la lengua, así como «criatura» es el equivalente más cercano a uno de los sentidos de *Wesen* que se analizan. (N. del t.)

25. Karl Marx, *Manuscritos de París. Escritos de los «Anuarios Francoalemanes» (1844)*, Crítica (OME 5), Barcelona, 1978, p. 355. (Esta obra se citará en adelante como «OME 5».)

tido dentro del marxismo hablar del individuo humano o no. Se podría pensar que la cosa es tan evidente que la cuestión carece de todo sentido; pero aparentemente no les ocurre así a todos. Casi dos años duró mi discusión con Lucien Sève sobre este tema, en las columnas de *L'Homme et la Sociéte,* y remito a los lectores interesados en esta problemática al artículo que resume esta discusión, y que a su vez apareció en la revista *Studia Socjologiczne.*[26] En vista del carácter rico en lecciones de esta disputa, que —entre otras— hace visibles las dificultades lingüísticas en la interpretación de las obras de Marx, voy a exponer aquí brevemente el núcleo del problema.

Se trata de que la palabra *Wesen* tiene en lengua alemana varios significados; entre otros, tiene dos relevantes para nosotros, porque la disputa se refiere precisamente a ellos: el ser vivo, y la esencia de algo (*essentia*). En la sexta tesis sobre Feuerbach, *das menschliche Wesen* es traducido por los unos como «el hombre», por los otros como «la esencia del hombre». La diferencia es enorme, y tiene aquellas consecuencias teoréticas de vasto alcance para la antropología filosófica marxista de las que era anteriormente cuestión. En defensa del punto de vista de que en la sexta tesis Marx habla del ser humano, es decir, del hombre en el sentido del individuo humano concreto, traje yo a colación los siguientes argumentos:

Primeramente, esto se deriva ya de la lógica lingüística que, en el caso de cualquier lengua que presente esta ambigüedad de la palabra *Wesen* y las que le corresponden en otras lenguas, exige que se la interprete como *essentia* cuando a ella se sigue sintácticamente un substantivo en genitivo (la esencia de algo), y en cambio como *ser viviente* cuando la precede un adjetivo que la modifica (atributo), o cuando está sola. Esta regla, que se cumple por ejemplo en todas las lenguas eslavas, no se cumple en ningún caso en el empleo práctico de la lengua alemana (aquella malfamada «incuria»). Por cierto que son casos aislados, pero tanto en Feuerbach como en Marx se pueden encontrar pasos en los cuales la expresión *das menschliche Wesen* es empleada ya en uno ya en otro sentido. Así, pues, tenemos que recurrir a otros argumentos.

Tal es, en segundo lugar, el análisis del texto de la sexta tesis, cuya primera fase señala inequívocamente que Marx utiliza en este lugar la primera *Wesen* en el sentido de *ens, ser,* ya que de lo contrario obtenemos un enunciado sin sentido sobre Feuerbach,

26. Editado en el volumen A. Schaff, *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus,* Viena, 1975.
27. OME 5, p. 419.

que supuestamente reduciría la esencia de la religión a la esencia del hombre, cosa que no solamente sería una tesis especulativo-metafísica, sino que no tiene, tampoco, nada de común con las concepciones antropológicas conocidas de Feuerbach. En cambio y por el contrario, una traducción que diga que Feuerbach reduce el ente religioso (es decir, el ente que hace su aparición en la religión, es decir Dios) al ente humano, es decir al hombre, coincide con la antropología de Feuerbach así como con el contenido de las otras tesis (especialmente de la cuarta).

En tercer lugar, existe un texto feuerbachiano, al cual Marx se refiere en *La ideología alemana* y que en la sexta tesis parafrasea, donde Feuerbach agrega, por precaución, atributos después de las palabras *das menschliche Wesen*: (el ser) individual, físico, etc., que muestran unívocamente, que en el enunciado citado por Marx, tiene en mente al hombre concreto.

En cuarto lugar, Marx no podía, en la época en que llevaba una «guerra santa» contra expresiones tales como «la esencia del hombre», y establecía el problema del hombre sobre el terreno de lo concreto, haber empleado a sabiendas la palabra *Wesen* en el sentido de *essentia* (sobre este argumento me ha llamado la atención Auguste Cornu en una carta, con la autorización de hacer referencia pública a su posición).

En quinto lugar, por último, y esto es prácticamente convincente, Marx empleó precisamente así, en el sentido de «ser humano», la expresión *das menschliche Wesen* en un trabajo que precedió en algunos meses a la formulación de las *Tesis sobre Feuerbach,* a saber en los *Manuscritos* (1844), en aquella parte que está dedicada a la crítica de la fenomenología de Hegel. He aquí algunos pasos de este texto que confirman mis afirmaciones.

> El *Ser humano,* el *hombre* [das *menschliche Wesen,* der *Mensch*] es para Hegel lo mismo que *conciencia de sí.*
>
> El *hombre* es un *ser* directamente *naturaleza* [*Naturwesen*] ... Pero el hombre no sólo es un ser natural sino un ser natural *humano*; puesto que existe para sí mismo —y por tanto a nivel de especie [*Gattungswesen*]— ... La naturaleza no se halla directamente adecuada al ser *humano* [dem *menschlichen* Wesen] ni objetiva ni subjetivamente.[28]

Teniendo en la mano una prueba clara —las citas de Feuerbach y Marx de la época en que se formularon las *Tesis,* en las cuales la expresión *das menschliche Wesen* es empleada unívocamente en el

28. *Ibid.,* pp. 420-421.

sentido de *ser humano*, y apoyado por añadidura sobre el argumento objetivo que se deriva del análisis de las propias *tesis* (el sinsentido que se produce al traducir la palabra *Wesen* como *essentia* en la primera frase de la sexta tesis)— se diría que la disputa está decidida sin malentendido posible. ¡Nada de eso! Hay polemistas —como por ejemplo Lucien Sève— que continúan pertinazmente aferrados al punto de vista contrario, empresa para la cual juega a su favor la ambigüedad múltiple del texto de las *Tesis* (no olvidemos que éstas eran breves notas para uso privado y no estaban destinadas por el autor a la publicación).

Una aventura semejante con la palabra *Aufhebung* * describe detalladamente Istvan Mészáros.[29]

He informado sobre estas complicadas andanzas para hacerle ver al lector las dificultades que van ligadas a la interpretación del texto marxiano. De todas maneras quisiera prevenir contra una fe ciega en las traducciones de las citas de Marx y de las conclusiones que sobre éstas se apoyen. En los casos importantes o dudosos es imprescindible atenerse inmediatamente al original, ya que, como dicen los italianos, «traduttore - traditore».

Luego de este excurso, vamos a volver al tema propiamente tal. Dividiremos el todo en tres partes: el período del *Capital*, el período de *La ideología alemana* y el período de los *Manuscritos*.

Por los motivos citados anteriormente, para nosotros es evidente que el período del *Capital* es el más importante. Puesto que lo que los enemigos de la teoría de la alienación en el campo marxista afirman es, precisamente, que en este período ésta y su función teorética desaparecen. Al decir esto no solamente pienso en Louis Althusser y sus colaboradores, para quienes la reflexión antropológica es equivalente a reflexión no marxista por acientífica. Althusser tuvo predecesores entre los teóricos del tipo «marxista viejo» (esta es una especie de seres humanos con una manera peculiar de interpretar el marxismo, y frente a aquello que los une palidecen las clasificaciones tales como «estalinista», «trotskista», etc., como diferencias secundarias). Su representante típico es Pierre Naville que, no en alguna ocasión indeterminada, hace mucho tiempo, sino en un prólogo reciente, escrito en 1967, a una obra sobre la alienación, escribió:

* Normalmente viene traducida como «superación». Pero conviene tener presente la versión hegeliana, que contiene a la vez dos matices: superación y conservación; se trata del paso sintético a la etapa dialéctica superior. (N. del t.)

29. Istvan Mészáros, *op. cit.*, p. 14.

> Que el marxismo necesita una modificación de su bocabulario, es precisamente lo que nos enseña el progreso de las ciencias; pero en el segundo sentido, no en el primero. De la misma manera como el propio Marx se separó de conceptos tan seductores, fascinantes incluso, como el de la alienación, que él había tomado de Hegel y que ha sido recientemente convertido en el alfa y el omega de la nueva filosofía de la sociedad. Este término no nos impone nada sino es una logomaquia altamente lamentable, si se lo comprende en la forma originaria. Marx lo había depositado en el desván de los trastos filosóficos y puesto en su lugar un análisis incomparablemente más exacto de las relaciones de expropiación y explotación.[30]

Es este un juicio claro y evidente, si bien en mi opinión demuestra que el autor entiende de un modo profundamente erróneo el sentido de la teoría de la alienación e ignora las obras del Marx maduro, que, como veremos, prueban exactamente lo contrario de lo que Naville aquí afirma. En todo caso Louis Althusser no está solo con su negación de la teoría de la alienación, pero tampoco a este respecto puede apelar a su derecho de primogenitura, ya que todas sus grandiosas ideas —antihumanismo, antihistoricismo, anti-alienación e incluso antifilosofía— ya las encontramos antes en Pierre Naville (cuyo prólogo a la nueva edición se apoya en una serie de artículos aparecidos con anterioridad a los trabajos en cuestión de Althusser). A ambos autores los une, además, el hecho de ignorar por completo los *Grundrisse,* lo cual nos da derecho a suponer que no conocían esta obra cuando escribieron sus trabajos.

Comprensiblemente, también hay escritores que enfatizan la *interna* unidad de la concepción de la alienación en toda la obra de Marx.[31] Pero precisamente esta tesis es la que hay que documentar, cediéndole la palabra al propio Marx.

30. Pierre Naville, *op. cit.,* p. VII. Véase también, del mismo autor: «De l'idée de l'aliénation à l'analyse du monde moderne», en *Études,* Bruselas, n.° 1 (1962), pp. 58, 60-61; «Aliénation et exploitation», en *Cahiers d'Étude des Sociétés Industrielles et de l'Automation,* n.° 6 (1964), p. 11.

31. Cf. Istvan Mészáros, *op. cit.,* pp. 275-287; Joseph Gabel/Bernard Rousset/Trinh Van Tao, *op. cit.,* pp. 70-72; Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel,* París, 1955, pp. 145-155; Eugène Kamenka, *The ethical foundation of marxism,* Londres, 1962, pp. 144-149; Igor Narski, «Kategoriia otchuzhdeniev "Kapitale" i druguij trudaj Marksa», en *«Kapital» Marksa - Filosofiia i sovremionnost,* Moscú, 1968, pp. 471-479; V. Rieser, «Il concetto di "alienazione" in sociologia», en *Quaderni di Sociologia,* XIV (abril 1965), pp. 135-138; Giuseppe Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx,* Bari, 1968, pp. 109-111, 152-154, 166-167, y muchos otros. He puesto adrede juntas obras de marxistas y no marxistas para subrayar la unanimidad en la cuestión que nos interesa.

«El Capital» y los «Grundrisse»

Hay partidarios del marxismo que hacen coincidir la obra del Marx maduro con *El Capital.* Esto es falso. El Marx de la madurez escribió muchas obras maestras. Pero no hay duda alguna de que, de éstas, el *Capital* es la más importante y la más grande, y en el contexto de la problemática aquí tratada tiene que despertarnos un interés especial. A esta irrebatible tesis, sin embargo, hay que agregar la siguiente restricción: cuando decimos *El Capital,* no entendemos solamente los tres volúmenes reunidos bajo este título y de los cuales sólo el primero fue publicado por el propio Marx (los otros dos los redactó y editó Engels), sino también las *Teorías sobre la plusvalía,* redactado y publicado por Karl Kautsky, que representan el cuarto volumen del *Capital,* así como —lo cual es especialmente importante en este contexto— la primera versión del *Capital,* que fue publicada bajo el título de *Grundrisse* por primera vez en los años 1939-1941 en la URSS. Los *Grundrisse* son de una enorme importancia para la comprensión del *Capital*; yo afirmo que sin este boceto (es un volumen harto abultado, de más de mil páginas) no se puede entender el *Capital.* Si Lenin observó que sin un estudio en profundidad de toda la *Lógica* de Hegel no era posible comprender la estructura del *Capital,* qué significado no tendrá entonces para la comprensión de esta obra su proyecto originario, cuanto más que la posterior ejecución del todo quedó incompleta.

Los *Grundrisse* son una verdadera mina del pensamiento metodológico de Marx, y al mismo tiempo lo dejan a uno literalmente atónito por su proximidad al presente, yo diría: sus enunciaciones directamente proféticas sobre cuestiones sociales y teoréticas que son hoy, para nosotros, de un interés candente (la relación entre base y superestructura, los problemas de la ciencia como medio de producción, de la automatización y del papel de la clase obrera transformándose con el progreso de la automatización, para nombrar sólo algunos puntos). Podría creerse que la cosa es tan clara que toda «propaganda» al respecto sobra. Pero por desgracia la cosa no es en modo alguno así; de ello da ya testimonio la autocrítica de Althusser en su discusión con John Lewis, reconociendo que había dejado fuera de consideración los *Grundrisse* al formular sus concepciones sobre *El Capital.*[32] ¿Qué habría que decir, entonces, de aquéllos que ni siquiera saben de la existencia de esta obra? Y a éstos pertenece casi toda la vieja generación de comunistas, que adquirieron su formación marxista en una época en la que no se sabía

32. Louis Althusser, *Réponse a John Lewis,* París, 1973, p. 51.

todavía absolutamente nada de la existencia de los *Grundrisse*, ni tampoco de un par de otras «pequeñeces», sin el conocimiento de las cuales el saber marxista no podía sino ser fragmentario: los *Manuscritos* de 1844, una serie de escritos de juventud, *La ideología alemana*, la *Dialéctica de la Naturaleza*, de Engels, etc. (en este «etc.» se incluye entre otras cosas un grueso libro de más de 500 páginas: *Aportes para la historia de la cuestión polaca*, que apareció en su texto completo por primera vez en 1971 (!) y solamente es conocido por un puñado de lectores). El hecho de que Marx no haya editado él mismo estos textos no menoscaba su significado para nosotros, como se sugiere en la polémica de Althusser con Lewis anteriormente citada. Aun si se hace abstracción de las obras que (como *La ideología alemana*) no aparecieron impresas por un motivo cualquiera que no dependía de su autor, y se piensa solamente en los bocetos y manuscritos, en el material preparatorio que al autor no tenía intención de publicar, no cabe duda alguna que éstos son de un valor incalculable para el lector actual que estudia el sistema conceptual de Marx y quiere penetrar en sus secretos. Un ejemplo: las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero antes que nada los *Grundrisse*, una introducción inusitadamente valiosa en el *Capital* y un comentario para la versión definitiva.

Con cáustica ironía escribe Ernest Mandel, en uno de sus trabajos sobre la teoría de la alienación en Marx, que partidarios celosos de ésta habrían encontrado hasta seis pasajes en el *Capital* en los cuales Marx emplea el término «alienación».[33]

Yo no los he contado, pero en todo caso no llegué a las famosas seis citas. Y es completamente irrelevante que sean seis o sean veinte, lo importante es, primero, que los hay y que el concepto de alienación juega también un papel en el *Capital* (y no es, pues, un «pecado de juventud», que Marx superó en su posterior desarrollo intelectual); y segundo, se trata de cuáles sean los textos a que apelamos cuando hablamos del *Capital*. En lo que toca a la primera cuestión, en los textos de Marx no solamente tenemos que buscar la palabra «alienación», sino la *teoría* de la alienación, y preocuparnos de determinar su lugar y su función en el sistema de la teoría marxiana; en lo que a la segunda cuestión respecta, tiene que interesarnos —en conformidad con los argumentos aducidos— *toda* la obra, por tanto también los *Grundrisse* del año 1857.

Pero comencemos, sin embargo, con el *Capital* propiamente tal, es decir, la obra que lleva este título. Encontramos en ella pasos

33. Ernest Mandel, «The marxist theory of alienation», en W. Lutz/H. Brent, eds., *On revolution*, Cambridge, Mass., p. 39.

en los cuales la palabra «alienación» es utilizada para designar determinadas relaciones sociales, pero también encontramos en ella —y esto es mucho más importante—, exposiciones teóricas que son una aplicación de la teoría de la alienación al análisis concreto de las relaciones sociales, aunque la palabra «alienación» no aparezca en ellas.

En lo que toca a la primera cuestión, yo —como queda dicho— no llegué a juntar las seis citas que Ernest Mandel menciona, pero tampoco puse demasiado empeño en buscarlas. Bastan aquéllas con las que me topé, porque ellas dan, primero, testimonio elocuente de que en el *Capital* Marx no dejó de lado ni la teoría de la alienación ni su nombre, y, segundo, atestiguan con igual fuerza probatoria qué entendía Marx por alienación. Pero estas informaciones las necesitaremos cuando pasemos al análisis semántico del aparato conceptual marxiano en la teoría de la alienación.

> La figura independizada y alienada que el modo de producción capitalista como tal da a las condiciones de producción y el producto del trabajo respecto del trabajador se desarrolla, pues, con la maquinaria hasta constituirse en plena contraposición.[34]

> Como antes de su entrada [del obrero] en el proceso su propio trabajo le está enajenado, es apropiado por el capitalista e incorporado al capital, ese trabajo se objetiva constantemente durante el proceso en producto ajeno.[35]

> Vimos en la sección cuarta, en el análisis de la producción de la plusvalía relativa, que, dentro del sistema capitalista, todos los métodos de intensificación de la fuerza productiva social del trabajo se realizan a costa del trabajador individual; que todos los medios del desarrollo de la producción se convierten en medios de dominio y explotación del productor, mutilan al trabajador haciendo de él un hombre parcial, lo envilecen rebajándolo a adminículo de la máquina, aniquilan, al mismo tiempo que el tormento de su trabajo, el contenido de este mismo, le enajenan las potencias intelectuales del proceso de trabajo en la misma medida en que la ciencia se incorpora a ese proceso como potencia autónoma.[36]

> El capital se va mostrando cada vez más como poder social, cuyo funcionario es el capitalista, y que ya no está en ninguna rela-

34. K. Marx, *El Capital,* libro 1, Grijalbo (OME 41), Barcelona, 1976, p. 65. (El libro 1 del *Capital* de Marx se citará en adelante como «OME 40» u «OME 41».)
35. *Ibid.,* p. 217.
36. *Ibid.,* p. 291.

> ción posible con lo que puede lograr el trabajo de un solo individuo, sino como poder social enajenado, independizado, que se enfrenta como cosa, y como poder del capitalista a través de la cosa, a la sociedad.[37]

En los pasajes citados[38] la palabra «alienación» es empleada para designar una relación social en la cual el producto del trabajo del hombre se presenta como una fuerza autónoma, enemiga para el hombre, y en este sentido alienada. Pero cuando no se trata solamente de recolectar en el texto de Marx la palabra «alienación», sino de encontrar una caracterización precisamente de la relación social que es designada en los párrafos citados como «alienación», encontramos más exposiciones de éstas. Traeremos algunos ejemplos. «Igual que en la religión el ser humano es dominado por la obra de su propia cabeza, así también en la producción capitalista lo es por la obra de sus propias manos.»[39]

En una nota a esta frase, Marx trae a colación un paso característico de una obra de Thünens. La cita señala por una parte el papel que la teoría de la alienación jugaba en la literatura de aquella época, por la otra se subraya aquí el contenido que Marx quería comunicar con su enunciado:

> «Mas si volvemos a nuestra primera investigación, en la que se prueba ... que el capital mismo no es sino producto del trabajo humano ... parece del todo inconcebible que *el ser humano haya caído bajo el dominio de su propio producto, el capital, y haya podido subordinarse a éste*; pero como eso es innegablemente lo que ocurre en la realidad, se impone inevitablemente la pregunta: ¿cómo ha podido convertirse el trabajador de dominador del capital —en cuanto creador del mismo— en esclavo del capital?».[40]

A esta cita, Marx agrega: «El mérito de Thünens es haberlo preguntado». Empleando igualmente la teoría de la alienación, tal como la concibe en los pasos citados más arriba, pero sin emplear la palabra «alienación», Marx escribe en el tercer volumen del *Capital* las

37. Karl Marx, *Das Kapital*, libro 3; se cita según las obras de Marx y Engels en la edición: Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Ed. Instituto de Marxismo-Leninismo (SED), Berlín, 1970 (7.ª edición parcial), en 39 + 4 vols.; la cita corresponde al tomo 25, p. 274. (En adelante las obras de Marx y Engels citadas del alemán serán referidas a esta edición, que vendrá designada por las siglas «MEW».)

38. Ernest Mandel las ha reunido en la obra *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx*, Viena, 1968, p. 176.

39. OME 41, p. 266.

40. *Ibid.*, nota (subrayado de A. S.).

notables palabras que han causado, por diferentes motivos, tanto dolor de cabeza a los «ortodoxos»:

> El reino de la libertad comienza en realidad allí donde termina el trabajo determinado por la necesidad y la exterior adecuación a objetivos; conforme a la naturaleza de la cosa, queda, pues, más allá de la esfera de la producción material propiamente tal. Así como tiene el salvaje que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, así también tiene que hacerlo el civilizado, y tiene que hacerlo en todas las formas de sociedad y en todos los modos de producción posibles. Con el desarrollo de éstos, este reino de la necesidad natural se amplía, porque lo hacen las necesidades; pero también se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. *La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su común control, en vez de ser dominados por él como por una fuerza ciega*; lo realicen con el mínimo gasto de fuerzas y en las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste sigue siendo un reino de la necesidad. Más allá de él, comienza el despliegue de la fuerza humana que es para sí misma su propio objeto, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo puede florecer teniendo aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada de trabajo es la condición fundamental.[41]

En este paso inusitadamente rico en contenido Marx expresa una serie de pensamientos «intranquilizadores». Primero, que el trabajo humano, que está orientado a la conservación y reproducción de la vida humana, es, bajo cualquier forma de producción posible, una necesidad que se opone a la creatividad y libertad del hombre. En segundo lugar, el Marx maduro, el Marx del *Capital* aplica —de forma similar que en los *Manuscritos*— el concepto de naturaleza humana (cosa que por lo demás también hace en el primer volumen del *Capital*). En tercer lugar, por último, dice —y esto es, en el contexto dado, lo más importante para nosotros—, que la libertad humana sólo se puede realizar en este terreno superando la alienación en la actividad de producción, es decir, al llegar la sociedad a controlar y someter aquellas fuerzas que hasta el momento han dominado, en cuanto poder ciego y espontáneo, al hombre.[42] La pa-

41. MEW 25, p. 828 (subrayado de A. S.).
42. Esta misma idea ya la había expresado Marx anteriormente, en los *Grundrisse*. Para casi todos los pasos del *Capital* que hemos citado se pueden encontrar expresiones análogas anteriores en los *Grundrisse*, lo cual demuestra la importancia de esta obra como comentario del *Capital*.

labra «alienación» no aparece ciertamente aquí, pero en cambio —y esto es decisivo— toda esta reflexión sobre una sociedad que haya superado el carácter espontáneo de su evolución otorgándole un carácter planificado, se construye sobre la teoría de la alienación.

Esto no es en el *Capital* nada especial o extraordinario, si se tiene en cuenta que Marx considera al capital como fuerza social enajenada del obrero, al igual que el trabajo asalariado. Quien ha comprendido el sentido marxiano del concepto *alienación*, no puede negar que los conceptos fundamentales del *Capital* están basados en la teoría de la alienación. A uno de esos conceptos tenemos que dedicar aquí nuestra especial atención, ya que vamos a volver sobre él con ocasión del análisis semántico del aparato conceptual de la teoría de la alienación de Marx: se trata del fetichismo de la mercancía.

Marx desarrolla la teoría del fetichismo de la mercancía en el primer capítulo del primer volumen del *Capital*. Ésta tiene una significación metodológica especial, porque muestra cómo afrontaba Marx los problemas sociales, en especial los económicos. Llevada a su más breve fórmula, dice que la forma de mercancía de los productos del trabajo humano, y la relación de valor que existe entre las mercancías, mantiene oculta, esconde bajo el velo de una relación entre *cosas* la relación real entre los hombres, los productores. Es éste un fetichismo específico que hay que rechazar y sacudir (un postulado metodológico), para comprender las relaciones reales que imperan en el mercado, las relaciones entre los seres humanos que producen.

> Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos ... Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos ... Digo que esto es el fetichismo que se les pega a los productos del trabajo en cuanto que se producen como mercancías y que, por lo tanto, es inseparable de la producción mercantil.[43]

43. OME 40, pp. 82-83. Cf. K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Crítica (OME 21 y 22), Barcelona, 1977-1978; primera mitad (OME 21), pp. 84 y 88. Véase también lo que dicen sobre este tema los «mejoradores» del marxismo de la escuela del «estructu-

Respecto a esta teoría, que —según trataré de demostrar— es una aplicación de la teoría de la alienación en el campo del análisis de la producción de mercancías, se han emitido diversas opiniones en la literatura dedicada a este tema, entre otras la de que la teoría del fetichismo de la mercancía habría ocupado el lugar de la teoría de la alienación y representa su superación. Es esto en cierta medida un equivalente de la posición de Lukács (por lo demás criticada después por él mismo) que ponía en un primer plano la teoría de la cosificación. Con ocasión del análisis del aparato conceptual de la teoría de la alienación de Marx, nos referiremos a ello con más detenimiento. Pero aquí la cuestión solamente nos interesa a la luz del *Capital*. ¿Cómo se ve el asunto, si contemplamos el *Capital* en un sentido extensivo? De esta manera, el problema del fetichismo de la mercancía y de la cosificación se convierte en un puente natural para el comentario de los *Grundrisse* respecto a la cuestión de la teoría de la alienación.

Los *Grundrisse* no sólo presentan un rico panorama de la problemática de la alienación; al mismo tiempo muestran qué aplicación teorética y metodológica ha tenido esta teoría en la concepción marxiana del *Capital*. En esta obra Marx se sirve a menudo de las concepciones y del lenguaje de los *Manuscritos*, desmintiendo así la teoría de los «dos Marx», de una «ruptura» cualquiera en la evolución de Marx, que descansaría, entre otras cosas, sobre la «superación» de la teoría de la alienación.

¿Qué entiende Marx en los *Grundrisse* por «alienación»? Lo mismo que en los *Manuscritos* y en el *Capital*: la transformación de los productos del trabajo humano en un poder independiente, incluso enemigo de los seres humanos. Puesto que en los *Grundrisse* realmente pululan los ejemplos de que Marx utilizó la teoría de la alienación como fundamento de sus consideraciones económicas, voy a ilustrar esta tesis sobre el terreno del análisis del trabajo asalariado y el capital.

Con ocasión de exponer el trabajo como el fundamento del valor de cambio que regula la relación entre el obrero y el capitalista, Marx constata —en un lenguaje y con una forma de argumentación que ya encontramos en los *Manuscritos* en relación con este problema— que el obrero no puede enriquecerse por medio del intercambio basado en el valor. A continuación, dice:

---

ralismo» marxista. Con la exigencia de dejar fuera al hombre del análisis de las «estructuras objetivas» (se escucha incluso la consigna «l'homme est mort»), reclaman, supuestamente en nombre del marxismo «puro», la afirmación de aquel fetichismo que tan virulentamente combatiera Marx.

> El trabajador tiene más bien que empobrecerse ... en la medida en que la fuerza creadora de su trabajo se establece frente a él como la fuerza del capital, como un poder extraño. Él se *priva* del trabajo como fuerza productiva de la riqueza; el capital se la apropia en cuanto tal. ... Frente al trabajador, por lo tanto, la productividad de su trabajo se convierte en un poder extraño, en la medida en que es no *capacidad,* sino movimiento, trabajo *real.*[44]

En otro paso Marx define el trabajo asalariado de la siguiente manera:

> *Trabajo asalariado,* aquí en sentido económico estricto, en el único en que nosotros lo utilizamos ... , es trabajo creador, productor de capital, es decir, trabajo vivo que produce como poderes ajenos frente a sí mismo, *como valores existentes para sí mismos, independientes de él,* tanto las condiciones objetivas de su realización en cuanto actividad, como los momentos objetivos de su existencia como *capacidad* de trabajo.[45]
>
> Más adelante se verá que la *forma extrema de la enajenación,* [en la que] en relación con el trabajo asalariado, el trabajo, la actividad productiva, se presenta en relación con sus propias condiciones y con su propio producto, es un necesario punto de tránsito.[46]

En el análisis de la función de la máquina, en especial del «sistema automático de la maquinaria» (esta parte de los *Grundrisse* —páginas 79-87 del segundo volumen de la edición castellana OME— contiene pensamientos de un enorme alcance sobre el papel del obrero en el proceso de producción automatizado, sobre la ciencia como fuerza productiva, sobre su forma enajenada frente al obrero, etcétera), dice Marx:

> En la maquinaria, el trabajo objetivado se enfrenta al trabajo vivo en el mismo proceso de trabajo como fuerza que lo domina, como la fuerza en la que consiste el capital desde el punto de vista de su forma en cuanto apropiación del trabajo vivo.[47]

A la luz de esta concepción de la alienación como relación objetiva —los productos del trabajo del hombre se enajenan de él, es

44. OME 21, pp. 247-248.
45. *Ibid.,* p. 418.
46. *Ibid.,* pp. 469-470.
47. OME 22, p. 82. Este pensamiento vuelve nuevamente en el *Capital* (véase el paso citado anteriormente de OME 41, p. 65).

decir, se alzan como poder ajeno que domina sobre los productores— se presenta la cuestión de si la relación proviene, por así decirlo, irremediablemente de la naturaleza humana, o si está históricamente condicionada. Este problema, en la actualidad objeto de ardientes discusiones, en cuya respuesta reside una de las principales diferencias entre marxismo y existencialismo, encuentra en los *Grundrisse* una excelente solución. Marx afirma que el desarrollo de las fuerzas productivas conduce irremediablemente a un aumento de la parte del trabajo objetivado frente al trabajo viviente, y dice que desde el punto de vista del capital

> las condiciones objetivas del trabajo asumen una autonomía cada vez más colosal frente al trabajo vivo, ... en que la riqueza social se contrapone al trabajo en porciones cada vez más poderosas como poder ajeno y dominante. El acento no es puesto sobre el *estar-objetivado,* sino sobre el *estar-enajenado,* el estar-alienado, el estar-extrañado, sobre el no-pertenecer-al-trabajador, sino a las condiciones de producción personificadas, es decir, sobre el pertenecer-al-capital este inmenso poder objetivo, que el trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos.[48]

En este contexto de la anteriormente afirmada inevitabilidad de una progresiva alienación del capital, Marx plantea una cuestión extraordinariamente importante para la comprensión del proceso de la alienación: ¿Es este un fenómeno necesario en *cualquiera* formación económica? La respuesta es: la objetivación es una necesidad en todas las formaciones, la alienación, en cambio, aparece solamente bajo determinadas relaciones de producción, y desaparece junto con éstas:

> Los economistas burgueses están hasta tal punto presos en las representaciones de un estadio histórico determinado de la sociedad, que la necesidad de la *objetivación* de las fuerzas sociales del trabajo se les presenta como inseparablemente unida a la necesidad de la *enajenación* de las mismas frente al trabajo vivo. Sin embargo, con la supresión del carácter *inmediato* del trabajo vivo, en cuanto mero trabajo *individual,* o en cuanto mero trabajo interno, o mero trabajo externamente general, con la colocación de la actividad de los individuos como actividad inmediatamente general o *social,* se elimina esta forma de enajenación en los momentos objetivos de la producción.[49]

48. OME 22, p. 228.
49. *Ibid.*, p. 229.

El condicionamiento histórico de la alienación (en el sentido de alienación de sí mismo) lo desarrolla Marx en el análisis de la evolución de las relaciones de mercado, cuya máxima expresión es el mercado mundial. En este mercado se realiza la comunicación del individuo con todos los otros individuos, pero al mismo tiempo se hace mayor la independencia de esta comunicación, que tiene carácter objetivo, del individuo:

> Pero es absurdo concebir aquella *conexión material* como la conexión natural, inseparable de la naturaleza de la individualidad ... e inmanente a la misma. Dicha conexión es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase de su desarrollo ... Los individuos universalmente desarrollados (cuyas relaciones sociales, en la medida en que son relaciones propias, comunitarias, están también sometidas a su control común), no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de la capacidad con la que esta individualidad deviene posible, presupone la producción sobre la base de los valores de cambio, que por primera vez produce simultáneamente la generalidad de la alienación de los individuos de sí mismos y de los demás, pero que produce también la generalidad y universalidad de sus relaciones y capacidades. En los estadios anteriores del desarrollo el individuo aparece como un ser más completo, precisamente porque él no ha elaborado todavía la totalidad de sus relaciones, y porque éstas no se le han opuesto todavía como poderes y relaciones sociales independientes de él. Tan risible, por lo tanto, es sentir el deseo vehemente de volver a aquella plenitud originaria, como lo es la creencia en la necesidad de permanecer en este completo vacío.[50]

Para comprender la teoría marxiana de la alienación, hay que aclararse sobre la relación del concepto de *alienación* con aquellos conceptos emparentados y relacionados con la teoría de la alienación, como *cosificación, fetichismo, objetivación*, etc. El texto de los *Grundrisse* da a esta cuestión una respuesta que es especialmente importante para el análisis del aparato conceptual de la teoría marxista, y también para la actitud que se tome con respecto a la teoría de Lukács (de la cual este mismo se distanciara), así como respecto a los autores que en esto lo siguen (por ejemplo, Joachim Israel); conforme a esta teoría, el concepto *cosificación* * es más

50. OME 21, p. 90.

* *Versachlichung oder Verdinglichung* en el texto alemán; como que son equivalentes y sólo consecuencia de la doble denominación que en alemán se da para designar la «cosa» —*Sache* y *Ding*—, se ha optado por el uso, en castellano, de una sola palabra: cosificación. La traducción francesa habitual es *réification*, que ha sido también propuesta en castellano: reificación. (N. del t.)

abarcador que el concepto de *alienación* y puede reemplazarlo. En completa contraposición con esto, Marx considera la cosificación como un producto de la alienación:

> Sólo cuando el dinero aparece como medio de cambio —y no como medida de valor—, o, lo que es igual, sólo cuando el dinero aparece como una prenda que tiene que ser dejada en las manos de otro, para obtener de él una mercancía, sólo entonces está claro para los economistas que la existencia del dinero presupone la objetivación de la relación social. Aquí dicen los mismos economistas que los hombres depositan en la cosa [en el dinero] la confianza que no depositan en ellos mismos como personas. Pero ¿por qué depositan su confianza en la cosa? Claramente la depositan sólo en cuanto *relación objetivada* de las personas entre sí, en cuanto valor de cambio objetivado; y el valor de cambio no es más que una relación de la actividad productiva de las personas entre sí. Toda prenda ajena, en cuanto tal, puede ser directamente útil al poseedor de la misma; el dinero sólo le es útil en cuanto «garantía social», pero esta garantía lo es sólo por su cualidad social (simbólica); ahora bien, el dinero puede poseer una cualidad social solamente porque los individuos han alienado su propia relación social como si fuera un objeto.[51]

En este pasaje no sólo se aclara la relación entre alienación y cosificación, sino que en él encontramos también gérmenes de la teoría del fetichismo de la mercancía, que fue desarrollada en el primer volumen del *Capital* sobre este fundamento.

Todavía más claramente se perfila este pensamiento (en especial la idea del fetichismo de la mercancía) con respecto al análisis de la relación social que se produce a través del valor de cambio, en especial a través de su cristalización, el dinero:

> El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, aparece así como algo extraño a los individuos, como algo objetivo; no como el comportamiento de ellos entre sí, sino como subordinación a relaciones que existen independientemente de ellos ... El cambio general de actividades y productos se convierte en condición de vida para cada individuo; su conexión mutua se les presenta como algo extraño, independiente de ellos, como una cosa. *En el valor de cambio la relación social entre personas se transforma en una relación social entre cosas*; la capacidad personal se transforma en la capacidad de las cosas.[52]

51. *Ibid.*, p. 88.
52. *Ibid.*, p. 84 (subrayados de A. S.). [El texto original de Marx dice: *das persönliche Vermögen ist ein sachliches*; hay un juego de palabras: *Vermögen* es la hacienda, la fortuna, pero al mismo tiempo la capacidad. (N. del t.)]

Tal es, a grandes rasgos, la teoría de la alienación contenida en los *Grundrisse*. No cabe ninguna duda de que lo que tenemos entre manos es una concepción cerrada, una teoría. Esto no sufre menoscabo por el hecho de que esta teoría aparezca fragmentariamente en la obra y no como un todo cerrado. Si se trata precisamente de un proyecto, de los fundamentos de la obra posterior, en los cuales están inconexamente dispersos los diversos pensamientos y temas. Se trata, pues, de reunirlos, reconstruir dentro de su silueta el todo, y entonces resplandecerá la teoría con todo su brillo: la definición de la alienación, el análisis de su carácter histórico, la relación de la alienación con la objetivación, con la cosificación, el comienzo de la teoría del fetichismo de la mercancía y demás cosas por el estilo. Es una teoría llena de contenido, extremadamente más completa en relación con los *Manuscritos*, que se apoya ya sobre un análisis económico concreto. Por ello su apreciación por parte de Tomberg, el autor de uno de los pocos trabajos sobre la idea de la alienación en los *Grundrisse*,[53] es completamente equivocada: Tomberg afirma que en esta obra la teoría de la alienación no juega, en comparación con los *Manuscritos* de París, un papel de importancia, que al contrario, la palabra alienación aparece en diversos giros, pero sin definición exacta.[54] Un error total de apreciación, que no puede sino despertar sorpresa, tratándose de un autor que conoce bien los *Grundrisse*. Considerando que el autor apela asiduamente al artículo falso y sectario de Buhr sobre la alienación, del cual ha sido ya cuestión aquí, se tiene la impresión de que quisiera estar, de todas maneras, «en la línea». Es una lástima, porque es una línea falsa. Pues en realidad los *Grundrisse* no solamente contienen la teoría de la alienación desarrollada, sino que hacen posible, precisamente sobre la base de esta teoría, penetrar más profundamente en las ideas del *Capital*, ofrecen un comentario específico del *Capital*.

Una vez que hemos considerado el problema desde este lado, podemos ocuparnos con las etapas evolutivas anteriores en la obra de Marx.

53. Entre estas obras cuento la de Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital»*, Frankfurt, 1968, en particular las pp. 154-161.

54. Friedrich Tomberg, «Der Begriff der Entfremdung in den "Grundrissen" von Karl Marx», en *Das Argument*, n.° 3 (1969).

«La ideología alemana» y «La Sagrada Familia»

Al hablar en la misma sección y sin pausa intermedia de *La ideología alemana* y de *La Sagrada Familia*, estoy pecando conscientemente contra la famosa «coupure» de Louis Althusser, que supuestamente corre precisamente entre estas dos obras. Peco conscientemente, porque yo no he encontrado ruptura, sino por el contrario, una línea de evolución continua, también en relación con nuestra problemática aquí tratada, cosa que intentaré probar.

Las observaciones irónicas de Marx en el *Manifiesto comunista* y en *La ideología alemana* sobre el término «alienación» se han convertido en un argumento de peso para los enemigos de la teoría de la alienación y para la tesis según la cual Marx, en esta fase de su desarrollo, habría rechazado y condenado la alienación. En esto, sin embargo, se les han escapado dos «pequeñeces»: primero, que Marx, al hablar sarcásticamente de la «alienación», apuntaba de hecho a las concepciones de sus colegas filosóficos, contra las cuales combatía, ateniéndose en cambio de firme, como antes, a su propia teoría de la alienación; segundo, que Marx, como hemos visto en la sección precedente, no dudó tampoco en emplear la denominación «alineación», y la teoría correspondiente, en la época en que trabajaba en el *Capital* (el percance de haber pasado por alto semejante bagatela le ocurrió incluso a un biógrafo de Marx tan meritorio como Auguste Cornu, quien no fue más allá del año 1848 con su análisis, llegando a la conclusión que Marx, en un punto determinado de su desarrollo, había echado por la borda el concepto de *alienación* en favor de la «praxis», cosa que a la luz de la evolución posterior de Marx resulta inmotivada).

He aquí aquellas observaciones «irónicas» de las que tanto se reclaman los oponentes. En el *Manifiesto comunista* escribe Marx, en su crítica de la literatura alemana, a la cual reprocha volverle las espaldas a la realidad:

> Es sabido que los monjes copiaban, superponiendo sobre los manuscritos, en los cuales se hallaban registradas las obras clásicas de la antigua época pagana, absurdas historias de los santos católicos. Los literatos alemanes procedieron a la inversa con la literatura francesa profana. Escribían sus disparates filosóficos a continuación del original francés. Por ejemplo, a continuación de la crítica francesa de las relaciones dinerarias escribían «enajenación de la esencia humana»...[55]

55. Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista. Escritos de la «Nueva Gaceta Renana» (I)*, Crítica (OME 9), Barcelona, 1978, pp. 161-162.

Y en *La ideología alemana* escribe Marx, como final de un largo desarrollo, que es una exposición clásica y una aplicación de la teoría de la enajenación:

> Con esta «*enajenación*», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*.[56]

Ambas expresiones son, efectivamente, «irónicas», pero en ningún caso están acuñadas en vista de la teoría de la alienación, sin más, como quisieran hacerlo creer sus opositores, sino de ciertas aplicaciones erradas, cuyos autores Marx en aquella época combatía. Y éstas son dos cosas completamente distintas. Cuando en el *Manifiesto comunista* Marx se burla de aquellos filósofos abstractos (del círculo de sus ex-amigos) que pretendían reemplazar el análisis de las relaciones de dinero por la charlatanería filosófica sobre la «alienación del ser humano», no rechaza con ello en ningún caso la teoría de la alienación, sino sólo una determinada aplicación de esta teoría. Cuando en *La ideología alemana* pone la palabra «enajenación» entre comillas y sarcásticamente agrega que la emplea para que lo sigan entendiendo los filósofos, no se sigue de ello que rechaza la teoría de la alienación, sino sólo su aplicación abstracta por filósofos de una determinada calaña (por eso, entre otras cosas, subraya la palabra «prácticos» al hablar de los supuestos de la superación de la alienación). Que esto es realmente así, lo prueba no solamente el abundante uso que hace, nueve años después, de la palabra *alienación* y de la teoría correspondiente, cuando la lucha contra los jóvenes hegelianos ha dejado hace tiempo de ser actual, sino también que en esta misma obra (*La ideología alemana*), en la que se burla de una determinada interpretación de la teoría de la alienación, formula la interpretación *clásica* en la literatura marxista de su propia teoría de la alienación, así como ejemplos para su aplicación práctica. Y no olvidemos, a este respecto, que se trata de una obra que es incluida, incluso por los partidarios de la tesis de la «coupure», en el período del marxismo maduro dentro de la evolución de Marx.

Veamos pues qué empleo hace Marx de la teoría de la alienación en *La ideología alemana.*

En contraposición con sus predecesores idealistas, Marx no deriva la alienación de la esfera espiritual, sino de la espera de la producción material; la relaciona, en efecto, con la división social del trabajo. Y si bien Marx describe las relaciones sociales correspondientes sin

56. Karl Marx-Friedrich Engels, *La ideología alemana,* Ed. Pueblos Unidos/Grijalbo, Montevideo/Barcelona, 1974, p. 36.

llamar las cosas por su nombre (era aquella la época de su acalorada lucha contra quienes hasta hacía poco habían sido sus amigos filosóficos, y precisamente ellos eran quienes usaban, y usaban mal, la palabra *alienación*), al final declara, aunque con su pequeña punta, que se trata aquí del fenómeno de la alienación. Pero dejemos sin embargo hablar al propio Marx, que da aquí la definición más completa y precisa de la alienación que se pueda encontrar en la literatura marxista:

> Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, *los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine.* En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. *Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior.*[57]

Y en la prosecución del curso de estos pensamientos, Marx escribe:

> El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino

57. *Ibid.*, pp. 34-35.

> natural, no como un poder propio, asociado, *sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.*
>
> *Con esta «enajenación», para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas.*[58]

Sigue ahora uno de los pasajes más importantes de la literatura marxista, que se refiere a los supuestos para la superación de la alienación en el socialismo, con el objeto de que en el nuevo orden social no vuelva a aparecer «toda la vieja mierda», según lo expresara Marx bastante rudamente. A ello volveremos todavía cuando se trate de la alienación en el socialismo. Aquí se trata, en cambio, de la definición de la alienación, fundamental para la concepción marxiana, en la que hay que diferenciar los siguientes tres elementos: primero, la transformación del producto de la actividad humana en una potencia ajena, contrapuesta al hombre, que lo sojuzga; segundo, la transformación del producto de la actividad humana en un poder objetivo sobre el hombre; tercero, finalmente, en un poder que se ha escapado al control del hombre y, como elemento enemigo, desbarata sus expectativas e intenciones. Estos tres elementos juegan un papel principal en la concepción marxiana de la alienación, y por eso vamos a volver sobre ellos con ocasión del análisis semántico del aparato conceptual de la teoría de la alienación de Marx.

Según Marx, la génesis de la alienación está ligada a la división del trabajo. Es por tanto lógico que la superación de la alienación esté condicionada por la superación de la división del trabajo:

> En la época actual, la dominación de las formas materiales sobre los individuos, la opresión de la individualidad por la casualidad ha cobrado su forma más aguda y más universal, imponiendo con ello una tarea muy determinada a los individuos existentes. Plantea ante ellos la tarea de sustituir la dominación de las relaciones y de la casualidad sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre la casualidad y las relaciones. ... Esta tarea impuesta por las condiciones actuales coincide con la tarea de organizar de un modo comunista la sociedad.
>
> Ya hemos puesto de manifiesto más arriba que la abolición de la independencia de las relaciones frente a los individuos y de la supeditación de la individualidad a la casualidad, de la subsunción

58. *Ibid.*, p. 36.

> de sus relaciones personales bajo las relaciones generales de clase, etc., está condicionada por la supresión de la división del trabajo.[59]

Si del *Capital* (y de los *Grundrisse*) retrocedemos a *La ideología alemana*, podemos constatar que aquél contiene una teoría de la alienación mucho más rica y más concreta que las obras de Marx escritas veinte y diez años antes, respectivamente (según que tomemos como punto de referencia el primer volumen del *Capital* o los *Grundrisse*). ¿Y qué ocurre en *La Sagrada Familia*, producida un año antes?

Sorprende en *La Sagrada Familia* no solamente que sean relativamente escasas las menciones que se hacen de la alienación, sino antes que nada que la palabra «alienación» sea empleada en el sentido de «alienación de sí mismo». A partir de *La ideología alemana* la palabra «alienación», aparece casi exclusivamente como término que designa una situación objetiva: son los *productos* del trabajo humano los que se alienan, en un significado determinado de esta palabra, al hombre. «Alienación de sí mismo» es la denominación para una relación de otra especie: aquí es el *ser humano* quien se enajena de la sociedad, de sus congéneres, o también de su propia «naturaleza», de su «esencia». Es esta, pues, en cierta medida una situación subjetiva. En los *Manuscritos* —como veremos— se utiliza la palabra en ambas significaciones, ya que allí Marx analiza las dos relaciones anteriormente mencionadas. En la medida en que la teoría social y económica adquiere profundidad en las obras de Marx, la alienación gana necesariamente de manera progresiva en contenido conceptual objetivo; en cambio, Marx emplea muy rara vez el término *alienación de sí mismo*. Es característico que en *La Sagrada Familia* la situación sea inversa; se trata casi exclusivamente de alienación de sí mismo.

> Conforme a la crítica crítica, todo el mal reside únicamente en el *«pensamiento»* de los obreros. ... Pero estos obreros *masivos,* comunistas, que laboran en los talleres de Manchester y Lyon, por ejemplo, no creen que se pueda hacer desaparecer con razonamientos, por medio del *«pensamiento puro»*, a sus patronos de industria y a su propia degradación práctica. Experimentan muy dolorosamente la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar,* entre la *conciencia* y la *vida.* Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado y otras cosas por el estilo no son en modo alguno fantasmagorías ideales, sino productos muy objetivos y muy

59. *Ibid.*, pp. 525-526.

> prácticos de su autoenajenación, a los que por ende también es necesario abolir de una manera práctica, objetiva.[60]

En otro lugar leemos: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana».[61]

En este texto encontramos también ejemplos del uso del término *alienación* en su significación objetiva, pero esos son más bien casuales. Un ejemplo de ello:

> Proudhon no ha logrado ampliar adecuadamente este pensamiento. La idea de la «posesión *igual*» es la expresión correspondiente a la economía política, y por ende aún enajenada, de que el *objeto* en cuanto *ser para el hombre,* en cuanto *ser objetivo del hombre,* es al propio tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre,* su *relación humana con el otro hombre,* la *relación social del hombre con el hombre.* Proudhon suprime la enajenación de la economía política dentro de la enajenación de la economía política.[62]

Lenin, que en sus anotaciones sobre *La Sagrada Familia* copió este paso, le agrega el siguiente comentario:

> Este pasaje es muy especialmente característico, ya que muestra cómo Marx se va aproximando a la idea fundamental de todo su «sistema», sit venia verbo; a saber, a la idea de las relaciones sociales de producción.[63]

Como puede verse, la idea de la alienación no le producía a Lenin ningún espanto, ni la tenía por una idea «premarxista», puesto que era de opinión que Marx se había aproximado con su ayuda a la idea fundamental de su sistema: la idea de las relaciones sociales de producción.

Por eso, vamos a dar todavía un paso más atrás en la historia del pensamiento marxista, hasta la obra que proporcionó el fundamento a la teoría marxiana de la alienación: a los *Manuscritos de París,* del año 1844.

60. Karl Marx-Friedrich Engels, *La Sagrada Familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra,* Crítica (OME 6), Barcelona, 1978, p. 56.
61. *Ibid.,* p. 35.
62. *Ibid.,* p. 43.
63. Lenin, *Philosophische Hefte,* en *Werke,* t. 38, p. 15.

Manuscritos de París de 1844

En las obras del joven Marx los problemas de la alienación pululan. Pero si nos restringimos a los *Manuscritos*, lo hacemos por dos motivos: primero, porque la teoría marxiana de la alienación de esta época aparece precisamente en los *Manuscritos* en su forma más completa; segundo, porque en esta obra encontramos inicios de pensamientos que encuentran su continuación en el desarrollo posterior de la teoría marxiana de la alienación, cosa que facilita un aporte a la discusión sobre la continuidad de la idea de Marx.

Sobre los *Manuscritos*, o respectivamente sobre la teoría de la alienación contenida en esta obra, se podría escribir toda una monografía. La tarea que nos proponemos es mucho más modesta: encontrar los elementos de la teoría marxiana de la alienación en su etapa evolutiva del momento, para lo cual nos sirve de criterio para su evaluación qué lugar haya ocupado esta idea en la posterior evolución intelectual de Marx. Esto hace más modestas nuestras intenciones, pero al mismo tiempo eleva su significado: puesto que se trata de perseguir las raíces del pensamiento de Marx en su obra de juventud y demostrar con ello la continuidad de su evolución ideal. No es, por lo tanto, un simple alegato en favor de sacar los *Manuscritos* del ghetto del volumen suplementario, sino también un intento de demostrar que en esta obra están contenidas, al menos en germen, algunas de las ideas fundamentales del sistema teorético marxiano.

He aquí algunas de las cuestiones que en mi opinión se encuentran en primer plano:

¿Qué comprendía Marx en los *Manuscritos* por «enajenación» y «enajenación de sí mismo»?

¿Cuál es la génesis de la enajenación y de la enajenación de sí mismo?

¿Qué formas de la enajenación distinguía Marx?

¿Cómo puede superarse la enajenación?

Comencemos, pues, con la definición de enajenación y enajenación de sí mismo en los *Manuscritos*. Esto es tanto más importante, cuanto que la literatura moderna al respecto, especialmente la literatura existencialista que parte de los *Manuscritos*, reduce erradamente toda la cuestión de la alienación a los problemas psicológicos de la alienación de sí mismo. Esta tendencia ha encontrado fuerte resonancia en los análisis sociológicos modernos de la alienación. Como veremos, es ésta una interpretación completamente falsa del pensamiento marxiano, que ha contribuido sin embargo de manera decisiva a la subjetivación de la problemática de la alienación; por desgracia determinados pensadores que se confiesan marxistas han seguido tam-

bién esta interpretación, y han sacado de ella ímpetus para la lucha contra la teoría de la alienación. Sobre mitología semejante están basados también los intentos de construir una teoría de los «dos Marx», que pretende salvar al Marx «que se ha hecho científico» del Marx «idealista», que se ocupaba de vaya a saber uno qué acientífica antropología filosófica. Antes de pronunciarnos al respecto, concedámosle a Marx la palabra. Así pues, antes que nada: ¿cómo entendía éste la palabra *alienación*?

Marx distingue expresamente entre «enajenación» y «enajenación de sí mismo». Luego de un largo desarrollo sobre la enajenación del trabajo a sus diferentes aspectos, Marx llega a la siguiente conclusión:

> El trabajo, acto con que se enajena la actividad humana práctica, lo hemos considerado de dos maneras: 1.º) La relación del trabajador con el *producto de su trabajo* como un objeto ajeno que le domina. Esta relación es idéntica con la que hace del mundo exterior sensible, de los objetos naturales un mundo ajeno y hostil. 2.º) Dentro del *trabajo,* la relación del trabajo con el *acto de la producción.* Esta relación es la que vincula al trabajador con su propia actividad como algo extraño, que no le pertenece a él; es la actividad como sufrimiento pasivo, la fuerza como impotencia, la procreación como castración, la *propia* energía física y mental del trabajador, su vida personal —¿y qué es la vida sino actividad?— como algo vuelto contra él mismo, independiente de él, que no le pertenece. La *enajenación de sí mismo,* como antes la enajenación de la *cosa.*[64]

Esta diferenciación, que conserva su validez en todo el resto de la obra de Marx, merece especial interés, y esto por varios motivos. Primero, porque teniendo en cuenta la literatura de la época (¿y la actual?) sobre esta temática, son formulaciones que asombran por su carácter precursor (el deslinde entre la relación de alienación subjetiva y la objetiva, entre la alienación de los productos del hombre de su creador y la alienación del hombre de su actividad), así como por su precisión semántica. Segundo, porque esta diferenciación, efectuada por un hombre joven que recién estaba formando su concepción materialista del mundo, se conservó en toda su obra posterior, una obra cuyas cumbres (en el período del *Capital*) son las que realmente nos hacen posible apreciar correctamente los elementos creadores de su obra de juventud. Posteriormente Marx se interesa ante todo por la relación de alienación, la alienación de los productos del hombre (no sólo los productos de su trabajo material, sino también los de su actividad intelectual, las instituciones creadas

64. OME 5, pp. 352-353.

por él, con el estado a la cabeza), es decir por la relación objetiva. Pero de ello no se sigue en ningún caso que Marx se hubiese apartado de los problemas de la alienación de sí mismo en su forma múltiple de alienación del hombre de la sociedad, de los otros hombres, del propio yo (hemos citado precisamente pasos que demuestran lo contrario); sólo que simplemente sus intereses económico-sociales dirigieron su atención y sus análisis a esta relación objetiva. En tercer lugar, por último, la interesante concepción de la alienación de sí mismo llama la atención especialmente en vista de los afanes de la sociología moderna para encontrar los factores y patrones de medida correspondientes; el problema de la relación del obrero con su propia actividad de producción juega en estos afanes por supuesto un cierto papel, pero no en la interesante perspectiva que encontramos en la obra de juventud de Marx.

Veamos más de cerca la relación social de alienación, como la caracteriza Marx en los *Manuscritos*:

> Lo que este hecho significa es simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se le opone como *algo extraño,* como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, convertido en una cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él,* la apropiación como *enajenación,* como *extrañación.* ... La apropiación del objeto aparece hasta tal punto como enajenación, que, cuanto más objetos produce el trabajador, tanto menos puede poseer y tanto más le domina su producto, el capital. ... La *extrañación* del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa,* más aún, *extraña,* independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena.[65]

En esta exposición volvemos a encontrar la formulación clásica con que ya nos topamos anteriormente en nuestra excursión por las obras de Marx (en *La ideología alemana*, en los *Grundrisse* y en el *Capital*): la enajenación del producto del trabajo humano no se reduce a la objetivación de éste que adopta forma de cosas, sino que procede además de que este trabajo humano objetivado existe *independientemente* del hombre, como algo ajeno a él que se le muestra *enemigo.* Estos tres elementos: primero, la existencia objetiva; segundo, la existencia del producto como un poder independiente del hombre y,

65. *Ibid.,* pp. 349-350.

tercero, como un poder enemigo, son —como ya hemos mencionado— característicos para la teoría marxiana de la alienación, y aparecen en toda su obra teórica, también en el período «maduro». Pero esta concepción, que nadie podrá borrar de obras tan fundamentales del marxismo clásico como *La Sagrada Familia, La ideología alemana,* los *Grundrisse* y el *Capital* (dejo de lado aquí «minucias» tales como el *Anti-Dühring*, el *Origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, la *Crítica del Programa de Gotha* y otras obras, en las cuales esta concepción juega un papel y que no hemos incluido en nuestro análisis para no extendernos demasiado), esta concepción se originó, como hemos visto, ya en los *Manuscritos,* y de ella partió Marx en sus trabajos posteriores, a veces repitiendo textualmente, al hacerlo, desarrollos y formulaciones de su obra de juventud. Esa concepción forma parte por tanto de los pilares fundamentales del edificio marxiano de pensamientos y no debería ser desterrada al ghetto del volumen suplementario.

Y algo más todavía. Se lee a menudo que la idea de la alienación tendría carácter antropológico, y que Marx la superó juntamente con el antropologismo. Para no decir absolutamente nada de que la historia de la «superación» de la idea de la alienación por el Marx maduro pertenece al libro de cuentos para los niños marxistas buenos, se impone inevitablemente la cuestión: ¿qué tiene que ver con antropologismo la idea de la alienación, que habla de cómo los productos objetivados del trabajo humano comienzan a actuar socialmente como una potencia independiente y enemiga del hombre? ¡Absolutamente nada! Sin adentrarnos aquí en extensas consideraciones sobre la antropología filosófica, especialmente en su versión marxista, es necesario pelar hasta dejarlo mondo el núcleo de este «reproche». Si no ha de ser solamente una fórmula mágica, si lo que se habla sobre el antropologismo de las ideas del joven Marx, en especial de su idea de la alienación, ha de tener un sentido concreto determinable, este consiste en que se sugiere que en aquella época Marx partía en sus consideraciones de una concepción de la «naturaleza humana» o de la «esencia del hombre». Sobre esto tendremos que volver aún. Una cosa es segura en todo caso: si bien en los *Manuscritos* Marx echa realmente mano a argumentos del campo de la «naturaleza humana» (también lo hace en el *Capital*), esto ocurre muy raras veces en *esta* problemática y en *estas* consideraciones sobre la alienación. Marx hablaba de la alienación sobre la base del análisis económico de la sociedad, y precisamente por ello pudo mantener el concepto y la teoría de la alienación también en sus obras posteriores. Por cierto, las consideraciones posteriores son más redondas y maduras. Pero su fundamento fue puesto precisamente en los *Manuscritos*: la distinción entre

objetivación y alienación (si bien Marx no veía aún estas categorías en su condicionamiento histórico, que es lo que caracteriza el análisis del problema en los *Grundrisse*), la distinción entre alienación y alienación de sí mismo, a la que le corresponde una especial importancia, incluso gérmenes de la concepción del fetichismo de la mercancía —todo esto ya lo encontramos en los *Manuscritos*—. Es por ello que tienen razón los conocedores de Marx —no marxistas— cuando subrayan el significado de los *Manuscritos* para la comprensión de la génesis de las ideas marxianas, y no la tienen aquellos «ortodoxos» que quisieran gustosos poner esta obra «en el desván», porque no se acomoda al estrecho horizonte de su idea del marxismo. ¿No tiene acaso razón —a la luz de lo que hemos expuesto— Erwin Metzke, quien juzga a los *Manuscritos* desde la posición del marxólogo? Metzke subraya la tardía publicación de esta obra (1932) y escribe:

> Precisamente por este motivo, sin embargo, suele levantarse en esto de inmediato una objeción de peso contra el recurso a estos manuscritos y contra su valoración destacada. Puesto que, si estos manuscritos fueron desconocidos hasta 1932, tampoco podían tener un efecto histórico, y por ello, tal es la conclusión que se deduce, carecen de importancia para la comprensión del marxismo. Esta objeción un tanto precipitada pierde de vista el que en estos textos llegamos a coger las raíces, las raíces hundidas en la profundidad, de las cuales ha extraído su fuerza todo el pensamiento de Marx, hasta en su más postrera ramificación. Este carácter radical de los manuscritos no se ve menoscabado, sino sólo confirmado por su no-aparecer-a-la-luz-del-día. De manera muy semejante creció también el pensamiento de Hegel por lo pronto bajo la tierra, y en su caso hemos aprendido a ver lo que precisamente un crecimiento tal contiene en productividad interior y capacidad para seguir actuando; que no se ha hecho visible hacia afuera, que solamente con posterioridad nos ha sido revelado por el legado; y cómo a partir de él se ha desarrollado una nueva comprensión global del filosofar de Hegel.[66]

Esta es una apreciación correcta, y la comparación es excelente.

Unas palabras sobre la terminología. Marx emplea a menudo las palabras *Entfremdung* y *Entäusserung*, y a veces también *Veräusserung*. En nuestro boceto histórico introductorio sobre la alienación hemos visto que los términos *Entfremdung* y *Entäusserung*, si bien ligados semánticamente entre sí, tienen sin embargo una significación

66. Erwin Metzke, «Mensch und Geschichte», en *Marxismusstudien*, 2.ª serie, Tübingen, 1957, p. 4.

connotativa diferente que llega bastante atrás en la historia del problema. En Hegel conservan ambos términos todavía diferencias semánticas; en el Marx maduro aparecen en principio como sinónimos, y por ello a veces en la literatura se habla de *Entfremdung-Entäusserung.* ¿Y cómo se ve la cosa en los *Manuscritos*? A veces así, a veces de otra manera: hay pasos en los cuales estas expresiones son empleadas sinonímicamente, y otros en los cuales tienen significación connotativa diferente y sus raíces alcanzan hasta las distinciones conceptuales establecidas por Hegel, y por sobre Hegel, más allá todavía en la historia de la problemática. En el paso que acabamos de citar, Marx emplea estas expresiones como sinónimos al decir: «Esta realización del trabajo aparece en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como *enajenación*, como *extrañación*».[67] En otro lugar leemos: «Hasta ahora sólo hemos perseguido la enajenación, la extrañación del trabajador en un sentido ... ».[68] Pero por ejemplo en el capítulo de los *Manuscritos* que está dedicado a la crítica de la dialéctica hegeliana, estos términos tienen evidentemente una significación diferente: «... la *enajenación*, que es a lo que propiamente se refieren esta extrañación y su superación, consiste en la antítesis entre *en sí* y *para sí*». Esto reclama una cierta precaución en la interpretación, considerando que la palabra *Entäusserung* significa aquí tanto como *Entleerung* (vaciamiento), cosa que nos conduce a períodos muy anteriores de la historia de este término, hasta el *exinavit* teológico (del que se habló en la introducción a este capítulo). En la cita traída a colación anteriormente, por ejemplo, leemos: «La *extrañación* del trabajador en su producto...».[69]

Esto es importante para la comprensión de la argumentación subsecuente, en la cual la palabra *enajenación* tiene expresamente el significado de *exteriorizamiento*: «La enajenación del trabajador en su objeto...».[70]

Después de esta disgresión retornamos al curso propiamente tal de nuestro pensamiento. Ya hemos visto lo que Marx comprendía por «enajenación» o «alienación» (la cita aducida es solamente un ejemplo, y hay muchos ejemplos semejantes). Ahora veremos del texto de Marx qué es lo que este comprendía por «enajenación de sí mismo», ya que hasta el momento sólo hemos documentado que distinguía entre «enajenación» y «enajenación de sí mismo».

Marx analiza también la enajenación de sí mismo en relación con

67. OME 5, p. 349.
68. *Ibid.*, p. 351.
69. *Ibid.*, p. 350.
70. *Ibid.*, p. 351.

el trabajo, con la producción, y relaciona aquí, por lo demás, la enajenación de sí mismo con la enajenación. Introduce el problema de la siguiente manera:

> Hasta ahora sólo hemos perseguido la enajenación, la extrañación del trabajador en un sentido: su *relación con los productos de su trabajo.* Pero la enajenación no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción,* dentro de la misma *actividad productiva.* Si el trabajador no se enajenase en el mismo acto de producir, tampoco se le podría enfrentar como algo ajeno el producto de su actividad.[71]

Sigue ahora una extraordinaria consideración del tema alienación del trabajo y alienación de sí mismo del obrero (ambos problemas se entretejen en la reflexión, no son limitados rigurosamente uno del otro). Es verdad que aquí Marx hace referencia a la *esencia* del obrero (el antropologismo del que fue cuestión anteriormente), pero de una forma y modo a la que también en el *Capital* sigue ateniéndose. Por el contrario, en el tercer volumen del *Capital* (citamos este paso en la p. 67) este argumento, incluso el término «naturaleza humana», vuelve en un contexto algo modificado.

> ¿En qué consiste entonces la extrañación del trabajo?
> 1.º) El trabajo le es *externo* al trabajador, o sea no pertenece a su ser. Por tanto el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega; no se siente bien sino a disgusto; no desarrolla una libre energía física e intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. De ahí que el trabajador no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado. ...
> En consecuencia el hombre (el trabajador) ya sólo cree obrar libremente en sus funciones animales —comer, beber y procrear, añadiendo a lo sumo vivienda, aliño, etc.—, mientras que en sus funciones humanas se siente como un mero animal. Lo bestial se convierte en lo humano y lo humano en lo bestial.[72]

Marx no reduce, sin embargo, la alienación de sí mismo a la relación negativa del obrero con su propio trabajo de producción, y en consecuencia a la alienación del propio yo; también introduce el elemento de la alienación del hombre frente a los otros hombres. Un elemento extraordinariamente importante para la reflexión posterior sobre la alienación de sí mismo, alienación no solamente del

71. *Ibid.*
72. *Ibid.*, p. 352.

propio yo, sino también de los otros hombres, por tanto de la sociedad:

> La enajenación de sí mismo y de la naturaleza se muestra siempre en el puesto que el hombre se da a sí mismo y a la naturaleza frente a otros hombres distintos de él. ... En el mundo práctico y real la enajenación de sí mismo no puede mostrarse más que en la relación práctica y real con otros hombres. ... Es decir, que mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo establece su relación con el objeto y con el acto de la producción como [poderes] ajenos y hostiles, sino que establece también la relación en que se hallan otros hombres con su producción y su producto, y la relación en que él se halla con esos hombres.[73]

En vista de semejante planteamiento del problema es comprensible que Marx esté en la posición de que el trabajo enajenado conduce a que el hombre pierda sus atributos verdaderamente humanos; el hombre deshumanizado es el resultado de alienación y alienación de sí mismo. «La producción no sólo produce al hombre como mercancía, *la mercancía humana*, el hombre en la determinación de *mercancía*, lo produce, en conformidad con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto *espiritual* como corporalmente.» [74]

Ahora entendemos mejor cómo comprendía Marx en los *Manuscritos* las expresiones *alienación* y *alienación de sí mismo*, y cuál es la génesis de éstas. Pasemos ahora a la cuestión siguiente: ¿distinguió Marx en su análisis entre unas y otras formas de la alienación, y cómo se imaginaba su superación?

La cuestión de las *formas* de la alienación la considera Marx en los *Manuscritos* ante todo en conexión con la lucha contra la alienación, con su superación. «Se comprende que la superación de la enajenación sucede siempre a partir de la forma de la enajenación, que es el poder *dominante*.» [75] Y en otro lugar:

> Esta propiedad privada *material*, directamente *sensible*, es la expresión material, sensible, de una vida *humana enajenada*. Su proceso —la producción y consumo— es la revelación *sensible* del movimiento de toda la producción hasta ahora, es decir de la realización o realidad del hombre. La religión, familia, Estado, Derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son sino formas *especiales* de la producción, hallándose sometidas a su ley general. Por tanto la positiva superación de la *propiedad privada*, apropiándose la vida *humana*, es superación positiva de toda enajenación, o sea el re-

73. *Ibid.*, p. 357.
74. *Ibid.*
75. *Ibid.*

torno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc. a su existencia *humana,* es decir *social.*[76]

En el contexto de la crítica de la dialéctica hegeliana, Marx llama a la filosofía una forma específica de la enajenación:

> Lo grande en Feuerbach es:
> 1.º) Haber demostrado que la filosofía no es más que la religión traspuesta en conceptos y así desarrollada, otra forma y figura de la enajenación del ser humano y por tanto igualmente reprobable.[77]

El acorde final con el que queremos concluir estas reflexiones es la concepción marxiana del comunismo como un orden social en el cual la alienación está superada. Cito este paso, porque nos introduce en la atmósfera ideal del joven Marx con todos sus aspectos negativos (la esencia del hombre como punto de partida, el gran lastre del hegelianismo, la falta de claridad conceptual que de éste proviene), pero al mismo tiempo muestra positivamente la dirección en la cual Marx emprenderá la búsqueda de caminos para la superación de la alienación:

> El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *enajenación humana de sí mismo,* y por tanto como *apropiación* real del ser *humano* por y para el hombre; por tanto el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social,* es decir humano, que condensa en sí toda la riqueza del desarrollo precedente. Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado.[78]

La teoría de la alienación que Marx expone en los *Manuscritos* está estrechamente ligada con sus estudios económicos y se basa en el análisis de la realidad económica (todas las reflexiones sobre la alienación en los *Manuscritos* giran en torno a la problemática del trabajo de producción). Esto explica, también, por qué Marx, al proseguir sus investigaciones económicas, conservó la teoría de la alienación como instrumento de investigación y la desarrolló. Pero aquí nos importa antes que nada el hecho de que esta teoría fue, ya en los *Manuscritos,* formulada y presentada sobre el terreno del análisis económico de la sociedad.

76. *Ibid.* pp. 378-379.
77. *Ibid.,* p. 412.
78. *Ibid.,* p. 378.

En esta parte de mi trabajo me he ocupado de demostrar la continuidad de la teoría de la alienación en la obra de Marx. La conclusión que se deriva de esta exposición histórica es sencilla: la teoría de la alienación no es ni una herejía ni una invención revisionista; es obra auténtica de Marx, obra teorética de tal peso, que no se puede comprender cabalmente al marxismo si se la deja fuera de consideración. No es posible dejarla de lado si se estudia a Marx, a menos que se lo lea en el sentido de la teoría de la disonancia cognitiva de Festinger, es decir, extrayendo al leer a Marx lo que a uno le agrada, y siendo en cambio ciego y sordo para lo que a uno no le agrada en sus textos.

Todo este excurso histórico tenía por objeto convencer de estas verdades a aquéllos que no conocían las tesis pertinentes de Marx, o respectivamente, no querían haberlas percibido. ¿Puede el espíritu humano cerrarse de tal manera que no puedan abrirse camino hasta él los hechos evidentes? Esa es la cuestión. Pero la historia del problema sólo tiene importancia en la medida en que ayuda a comprender la teoría. A este respecto pasa al primer plano el análisis semántico del aparato conceptual de la teoría.

EL APARATO CONCEPTUAL DE LA TEORÍA MARXIANA DE LA ALIENACIÓN

Si postulamos un análisis del aparato conceptual de la teoría marxiana de la alienación, tenemos necesariamente que comenzar, por lo pronto, formulando explicaciones que precisen este postulado general y en consecuencia vago. Tales aclaraciones son necesarias ante todo por dos motivos. Primero, según hemos visto en el curso de nuestro «viaje», la teoría de la alienación de Marx se ha desarrollado históricamente, y por ello debemos dejar en claro de qué aparato conceptual se trata, es decir, del aparato conceptual de qué período, o en su defecto, si éste permanece el mismo en todos los períodos. Segundo, al hablar de «aparato conceptual» de la teoría de la alienación podemos interpretar este término de manera más estrecha o más amplia, o sea, reducirnos al aparato conceptual de la pura definición de la enajenación, o traer a consideración también otros conceptos conectados con esta teoría y necesarios para su comprensión, aunque no sean parte integrante de su definición propiamente tal. Ahora responderé a estas cuestiones:

Al hablar del aparato conceptual de la teoría marxiana de la alienación pienso, primero, en una red de conceptos que —con independencia de las transformaciones a que ha estado sometida la teoría

en los diversos períodos— se dejan extrapolar, como elemento invariante, de sus diferentes fases evolutivas. En conformidad con nuestro objetivo, no nos interesan aquí, pues, las diferencias y la especificidad de los conceptos analizados a la luz de su transformabilidad histórica en la obra de Marx, sino —por el contrario— aquello que los reúne en un todo, lo que hace posible la continuidad del pensamiento de Marx dentro de este marco, cosa de la cual ya se ha tratado aquí. Pero puesto que toda extrapolación requiere un determinado criterio de selección, utilizaremos aquí el mismo método del cual nos hemos servido ya en el análisis de la evolución histórica de la teoría de la alienación en Marx: lo decisivo es el estadio final, aquello que permanece en las obras del período de madurez es lo que da testimonio de la perdurabilidad del elemento en cuestión de la teoría, y constituye el punto angular de nuestra extrapolación. En otras palabras: buscamos la continuidad en el desarrollo de la teoría de la alienación partiendo, en la búsqueda de sus fuentes en las obras tempranas de Marx, de los resultados.

En segundo lugar, interpretamos la expresión «aparato conceptual de la teoría de la alienación» en sentido lato, es decir, no nos limitamos a la definición, sino que recurrimos a conceptos emparentados, sin los cuales, en mi opinión, una definición semejante no puede ser ni formulada ni comprendida. Conforme a este punto de vista, la teoría de la alienación no se reduce, pues, al puro problema de la alienación, sino que comprende también aquellos elementos de la teoría que se relacionan con la objetivación, la cosificación, el fetichismo de la mercancía y otros por el estilo.

De esta respuesta se desprende claramente que el «análisis del aparato conceptual» que reclamamos se funda no sólo sobre la reconstrucción de las secuencias de pensamiento de Marx, sino también, en una cierta medida, sobre la construcción de los elementos que faltan por medio de deducciones basadas sobre la lógica de la totalidad, naturalmente en el espíritu de la teoría de Marx. Pero aquí comienzan las dificultades, ya que la respuesta a la pregunta de qué es lo que en un caso dado está y qué es lo que no está «en el espíritu de las teorías de Marx», contiene necesariamente un elemento subjetivo. Precisamente por ello, la presentación del propio punto de vista debería, en casos semejantes, ser complementada por medio de la exposición de otras maneras de ver, especialmente cuando sus sostenedores también defienden posiciones marxistas, si bien aquí no solamente se trata de ellos. Esto en modo alguno debilita la convicción de que las tesis propias son correctas, al contrario, permite incluso afianzar polémicamente los propios argumentos en la disputa con el contrincante; pero presentar puntos de vista divergentes es

deber que emana de la honestidad científica y de la preocupación por ofrecer al lector la máxima oportunidad posible para formarse un juicio propio sobre los problemas discutidos en el texto.

¿Qué categorías de la teoría de la alienación marxiana —en sentido amplio— van a ser objeto de nuestro análisis? Tres, a saber: alienación y alienación de sí mismo, cosificación y fetichismo de la mercancía. Vamos a realizar separadamente el análisis de cada una de estas categorías, y en cada uno de los puntos enumeraré primero los problemas principales de los cuales se ocupan nuestras consideraciones. Valga el siguiente motivo como justificación para este método algo pedante: el análisis está destinado a aportar la precisión del aparato conceptual, que ha de asegurar el fundamento para nuestras consideraciones posteriores sobre la problemática moderna de la enajenación.

Alienación y alienación de sí mismo

Como habíamos anunciado, comenzaremos este punto del análisis, el más importante, con la enumeración de los problemas que en mi opinión requieren, como resultado de este trabajo, una aclaración y una formulación precisa. Son éstos:

1) la definición del término *alienación*;

2) la determinación conceptual y las relaciones recíprocas de las denominaciones alemanas que aparecen en las obras de Marx: *Entfremdung, Entäusserung* y *Veräusserung*;

3) la alienación y el carácter espontáneo del desarrollo social;

4) la relación recíproca entre *alienación* y *objetivación*, el carácter histórico de la alienación;

5) definición del término *alienación de sí mismo*;

6) relación entre alienación y alienación de sí mismo;

7) la alienación y su superación.

1) Primeramente, una aclaración banal para el conocedor del marxismo, pero que es de sobremanera importante en vista de la confusión conceptual que reina a este respecto en la literatura moderna: Marx distingue en todas sus obras, desde las de juventud hasta las más posteriores, dos conceptos, *alienación y alienación de sí mismo,* y las palabras correspondientes designan dos *relaciones sociales* conectadas una con la otra y sin embargo diferentes: en el primero de los casos se trata de la relación del hombre con los resultados de su actividad de producción (que comprenden, en el sentido amplio de esta palabra, no solamente productos materiales, sino también espirituales, así como instituciones sociales, etc.), en el segundo, en

cambio, de la relación del hombre con los demás hombres, con la sociedad y consigo mismo.

Aquí hay que aclarar por qué hablamos de una *relación*, y por qué designamos como *social* esta relación.

Alienación es la denominación para una determinada *relación*, y por cierto entre el hombre y los productos de su actividad. En qué consiste esta relación, lo vamos a explicar de inmediato. Aquí solamente quiero subrayar que representa, en vistas a la estructura, una relación, una relación similar a la cognitiva, si bien el carácter de ésta es distinto; pero *siempre* aparece en ella el hombre y algo que forma el otro polo de la relación. Como relación formada por dos miembros —el hombre y la realidad creada por el hombre— la enajenación consiste en una *separación* específica de éstos, que se ven enfrentados en razón de ella. Pero en la concepción marxista el portador específico de esta separación, por tanto el sujeto específico de la relación, no es, exclusivamente, el hombre: también puede serlo el otro miembro de la relación, la realidad que es producto del hombre. Siempre, sin embargo, está el hombre presente en la relación, y lo que ocurre tiene que ver con el hombre. En esta medida tienen razón quienes enfatizan el lugar del hombre en la relación de alienación.

La diferencia entre alienación y alienación de sí mismo depende de que se aliene el hombre o lo hagan también sus productos. Nos encontramos ante la alienación cuando los productos del hombre se alienan de su creador; ante la alienación de sí mismo, en cambio, cuando el hombre se aliena de la sociedad, por tanto de los demás hombres, o también de sí mismo.

En el primero de los casos —en la alienación— estamos ante una relación *objetiva*, en el sentido que se enajenan los productos del trabajo humano, por tanto objetos determinados (en el sentido lato de esta palabra, es decir, no solamente cosas), independientemente de lo que el hombre piense al respecto, o de cómo lo sienta, lo experimente; en el segundo de los casos —en la alienación de sí mismo— estamos ante una relación *subjetiva*, en el sentido que el hombre se enajena del mundo socialmente creado por él, o del propio yo, y la enajenación reside en los sentimientos, vivencias y actitudes del hombre, por tanto en sus reacciones subjetivas, si bien socialmente condicionadas (en el significado lato de esta expresión, que comprende muchos aspectos).

A esta relación la denominamos *social*, puesto que el hombre, que es siempre un miembro de la relación de enajenación, es un *individuo social* en el sentido que Marx confiere a esta expresión, es decir, es producto de la sociedad y funciona, también en el caso de la alienación, en el marco de la sociedad y del mecanismo que la domina.

¿Qué significa en Marx la palabra «alienación»? En todas las etapas de su obra (en los *Manuscritos*, en *La ideología alemana*, en los *Grundrisse* y en el *Capital*) significa —según lo demuestran las citas traídas antes a colación— lo siguiente: la alienación designa la relación entre el hombre y sus diversos productos; consiste en que:

a) el hombre crea las cosas, ideas, instituciones, etc. existentes, pensando en la satisfacción de determinadas necesidades sociales y tendiendo a determinadas metas en relación con aquellas;

b) estos diversos productos del hombre, sin embargo, en un determinado mecanismo social y sometidos a las leyes que rigen este mecanismo, funcionan a veces de una manera que no ha estado en la intención del hombre, y esta autonomía de su manera de funcionar ante las metas fijadas por su creador se convierte en un elemento de la espontaneidad de la evolución social;

c) los productos del hombre se transforman así, en el marco de la relación de alienación, en un poder ajeno al hombre, que se enfrenta a la voluntad de éste, frustra sus planes y llega incluso a amenazar su existencia, sometiéndolo bajo su dominio.

Este significado de la palabra *alienación* se diferencia de aquél que, en la época de entreguerras, pero sobre todo después de la guerra, encontró difusión a través del existencialismo y la literatura. El hombre enajenado, como lo representan Camus en *L'Étranger,* J.-P. Sartre en *La Nausée*, y anteriormente Hermann Hesse en el *Steppenwolf* y Kafka en todas sus obras, refleja una aparición extraordinariamente interesante en la vida de la sociedad. Pero identificar esta aparición con la enajenación sin más, es simplemente un abuso de la lengua, ya que con ello la palabra enajenación se ve *ex definitione* empleada en un significado subjetivo, es decir, se supone que enajenación significa siempre lo mismo que enajenación de sí mismo. Intentos tales existen, e incluso autores que se consideran marxistas los intentan, para no hablar de los lectores que han llegado a la problemática de la alienación a través de la literatura filosofante. Para ellos «alienación» significa siempre la alienación del hombre del mundo, de la sociedad. Por la historia del problema sabemos que esto es falso. Con toda seguridad es falso en relación con la teoría marxista de la alienación. Para Marx —y por cierto, a partir de su obra de juventud, de los *Manuscritos*— «alienación» es ante todo la manera de denotar aquella relación objetiva en la cual los productos del hombre —y por cierto productos tan diversos en su naturaleza como la religión, la ideología, el estado, la mercancía, etc.— se enajenan frente al hombre, es decir, se sustraen a su control y se constituyen como poder autónomo, en último término como un poder enemigo del hombre y que lo domina.

2) Queda aún por aclarar un detalle terminológico, que influye sin embargo en la comprensión de la teoría de la alienación de Marx (cosa que se expresa, entre otras, en las dificultades de traducción de los correspondientes textos de Marx). Puesto que en los textos de Marx relevantes para nosotros aparecen tres expresiones emparentadas en el sentido, pero sin embargo diferentes: *Entfremdung, Entäusserung* y *Veräusserung*. ¿Son estas sinónimas, y dejó Marx completamente inatendidas las diferencias semánticas que van ligadas a ellas en la historia del problema y que aun aparecen en Hegel? ¿Se puede, como hacen algunos, hablar simplemente de una teoría de la *Entfremdung-Entäusserung*?

Como ya hemos visto en el análisis de algunas citas determinadas de los *Manuscritos*, la cosa no es tan completamente sencilla; en todo caso, esto vale para la primera época de la obra de Marx. Pero tampoco posteriormente es inequívoca: en principio Marx utiliza en este período los términos *Entfremdung* y *Entäusserung* alternativamente: pero aun en los casos en que los utiliza juntos, separados por una coma, no se sabe con exactitud si los emplea como sinónimos o si, aprovechando las diferencias en la significación connotativa, tenía la intención de ampliar el contenido comunicado por estas palabras.

Estas diferencias semánticas, que en otras lenguas sólo pueden ser expresadas por un rodeo, ya que en ellas (al menos en las eslavas) faltan las palabras correspondientes, resultan no sólo de la relación de estas expresiones con fuentes teoréticas diversas (metafísico-teológicas en uno de los casos, la doctrina del derecho natural y la del contrato social en el otro), sino que también tienen que ver con su etimología. Para *Entfremdung* hay correspondencia en todas las lenguas europeas. La situación es diferente con *Entäusserung* y *Veräusserung*, expresiones que se derivan de la tradición de la doctrina jurídica del siglo XVII, pero que tampoco son en modo alguno sinónimas. La palabra *veräussern* significa en alemán tanto como *vender, dar salida* y corresponde estrictamente al sentido jurídico de la palabra *alienatio* en la tradición romana, pero no a la palabra *enajenación*. Para evitar malentendidos habría que tener presente que, en este contexto, Marx no emplea la palabra *Entfremdung*, sino *Entäusserung*, y que la palabra correspondiente fue traducida erróneamente por el existencialismo francés por *aliénation*, es decir, alienación: y de allí la cogió el lenguaje filosófico polaco, en el cual —afortunadamente— se da, junto a *alienacja*, la palabra *wyobcowanie*, como sinónimo que en realidad no es (en ruso tenemos consecuentemente —y con razón— solamente la palabra *otchuzhdenie*).

Hay que enfatizar que el existencialismo francés, al que sin duda alguna corresponde un gran mérito en el renacimiento de la

teoría de la alienación, colaboró, con el desparpajo de una tendencia que programáticamente rinde pleitesía al culto de la falta de claridad en los conceptos (muy pernicioso influjo ha tenido, a este respecto, la unión personal de filósofo y novelista o dramaturgo en los más prominentes representantes de esta escuela: Camus y Sartre) a la seria confusión conceptual que actualmente reina en este campo: primero, con la reducción del problema de la alienación a la alienación de sí mismo, que creó el suelo propicio para la subjetivización de la problemática, en contra de la tradición clásica en el problema, ante todo la tradición marxista, a la cual el existencialismo por cierto apela, sin haberla comprendido; segundo, introduciendo un fantástico caos conceptual que, según el principio de la «tiranía de las palabras», propagado por la escuela de la teoría general de la significación, no solamente forma el contenido de los conceptos correspondientes, sino que lo deforma. Así —como ya queda dicho— se introdujo *aliénation* en lugar de *Entfremdung*, una palabra que de hecho es un equivalente de *Veräusserung*. La palabra *Entäusserung* los franceses la traducen por lo general con *extranéation*, cosa que nuevamente es un error, porque esto es lo que significa *Entfremdung*. O se traduce *Entäusserung* como *extériorisation*, que es lo mismo que *Veräusserlichung*, lo que es completamente falso, tanto más cuanto que la *Veräusserlichung* juega un papel específico en el aparato conceptual de la filosofía hegeliana. Como vemos, hay motivos suplementarios —en el sentido de la expresión «Dios me libre de mis amigos»— para preocuparse por la pureza semántica de las expresiones empleadas en este contexto.

Retornemos, sin embargo, a nuestro análisis. La palabra «alienación» ha ingresado por cierto en el lenguaje filosófico común, pero es menos exacta que *Entfremdung*, porque viene lastrada involuntariamente con el significado del concepto jurídico de su fuente latina, en la cual significa tanto como el acto jurídico de una enajenación de propiedad. *Entäussern* significa según su etimología tanto como *entleeren* (aquel característico *exinavit* como traducción de *ekénosen*, en la Vulgata), por tanto «evacuación o enajenación de algo», pero no en el sentido jurídico, sino entendido de modo tal que, de hecho, se posea menos que antes; *veräussern* tiene el significado jurídico de *darle salida a algo*, *venderlo*, corresponde pues exactamente al *alienatio* latino, pero no a la alienación en cuanto categoría filosófica, con la cual puede estar ligado de diferentes maneras, pero no como sinónimo.

Esto ha sido dicho en aras de la precisión semántica y del mejor entendimiento de los textos marxianos, pero no para mantener esta diferenciación en la teoría moderna. En Marx se trataba de residuos

de las fuentes teoréticas en las que la teoría de la alienación se alimenta. Jugaban todavía un papel mayor en el período de juventud, posteriormente perdieron su significado teorético y confundieron solamente la imagen. Aparte de esto, en las demás lenguas —en todo caso en las eslavas— no disponemos de los correspondientes sutiles matices de significado, y falta la tradición en las expresiones del caso. En las otras lenguas —aparte de la alemana— nos quedamos pues con la *aliénation* e incluimos en esta palabra diferentes detalles de contenido, que por lo demás —y en caso de necesidad— pueden ser clarificadas por medio de una paráfrasis o a través del contexto.

3) En la definición del concepto *alienación* mencionamos, en el punto *b*, la relación entre ésta y la espontaneidad de la evolución social. Es este, en mi opinión, un elemento extremadamente importante al que por lo general se deja de lado en silencio. En este lugar queremos dedicarle un poco de atención.

Si conforme a la definición anteriormente formulada de la alienación, es esta una relación social consistente en que los productos de la actividad humana, dentro de un mecanismo social dado, funcionan de una manera que no estaba en la intención del hombre, transformándose en un poder autónomo que se opone a la realización de las metas planeadas por él y lo somete así a su dominio, de lo que estamos hablando, en el fondo, es de la espontaneidad de la evolución social. «Espontáneo» quiere decir en este caso tanto como «que no ha estado en la intención del hombre», y a resultas de ello —a veces— «contrario a los planes humanos», incluso «enfrentando como enemigo al hombre y a su actividad consciente». Exactamente como uno de los elementos naturales (fuego, agua, etc.) cuando éstos escapan al control del hombre, y como un enemigo que ha caído sobre su tierra, aniquilando sus bienes y hacienda, incluso su vida, así actúan los productos enajenados de la actividad humana.

Repetidas veces nos servimos de una terminología que, por así decirlo, humaniza las fuerzas de la naturaleza o las fuerzas sociales, hablamos de fenómenos naturales o sociales como si se tratara de seres dotados de razón que persiguen conscientemente algún tipo de metas. Tras semejante uso del lenguaje se oculta el peligro de las hipóstasis, es decir el peligro de deducir, de la existencia de expresiones o frases que se refieren por lo común a seres vivos actuando conscientemente, la existencia de éstos mismos. Ahora bien, esto naturalmente no es así, y esta manera de hablar es figurada, metafórica; pero una vez que se ha comprendido esto, resulta de mucho provecho. Los productos de la actividad humana —las mercancías en el mercado, las instituciones humanas, las ideologías, la religión, la ciencia, etc., que son las que están aquí en juego— no «actúan»,

no se muestran «enemigas» del hombre, no «frustran» sus planes, en el sentido directo y común. Ni las cosas, ni las instituciones, ni los productos espirituales como las ideologías, etc. tienen conciencia, y si se habla de su «actuar», de su «enemistad», es esto solamente una imagen, una metáfora. En realidad actúan siempre los hombres, que han creado el sistema social existente con su condicionamiento legal, y son ellos quienes hacen que los productos de la actividad humana sean sometidos a este condicionamiento, que el hombre no pueda alcanzar con su actividad las metas que pretendía, que la evolución social transcurra de manera diferente de como el hombre lo querría, que incluso se mueva en una dirección contraria a sus intenciones.

Ahora se plantea la pregunta: ¿qué es causa, qué efecto? ¿Es la alienación causa de la evolución espontánea, o todo lo contrario? Y como siempre, la cuestión de qué haya sido primero, la gallina o el huevo, tiene solamente un sentido verbal, carece de hecho de sentido. Se trata simplemente de que contemplamos el decurso de los procesos sociales desde vertientes diferentes, y podemos de esta manera expresar diferentemente los conocimientos logrados. Sin embargo éstos no están en una relación de oposición, sino de mutuo complemento; pero el conocimiento no tiene por objeto fenómenos diferentes, sino que se trata, más bien, de diversas interpretaciones de uno y el mismo fenómeno.

Así pues, se trata de procesos sociales en los cuales los individuos o aun la sociedad toda tiende hacia una meta determinada, y su acción está orientada a alcanzar esta meta. Pero el resultado de su acción no corresponde a sus intenciones, resulta incluso directamente opuesto a ellas. El hombre produce objetos que tendrían que satisfacer las necesidades humanas; pero en el mercado capitalista estos objetos actúan como mercancías, y cuando se desata una crisis de sobreproducción estas mercancías no llegan hasta el consumidor, no satisfacen sus necesidades, sino que arruinan a los hombres por medio del desempleo, el hambre, etc. como elementos desatados de la naturaleza. El hombre despliega la ciencia con vistas al conocimiento del mundo y la consolidación de su dominio sobre éste; pero bajo determinadas condiciones del mecanismo social, este saber —por ejemplo sobre la energía atómica— actúa como una fuerza elemental que amenaza la existencia de la humanidad. Esta ejemplificación se puede extender a las ideologías, que producen toda clase de inquisiciones; al estado, que aplasta a los seres humanos con su maquinaria burocrática; a la manipulación por el hombre de las fuerzas naturales, que hoy amenaza la existencia de la humanidad bajo la forma de explosión demográfica, contaminación del medio ambiente y agotamiento de los recursos naturales, sobre todo de los alimentos.

En todos estos casos nos encontramos ante el decurso espontáneo de la evolución social y ante la alienación, en el sentido de la relación objetiva mencionada. Pero esto no debe ser comprendido como si se tratara de una secuencia temporal, de una cadena de causas y efectos, en la cual la alienación es la fuente de la evolución espontánea o viceversa; se trata más bien de procesos sociales que muestran ambas propiedades a la vez, y son por ello interpretables desde ambos puntos de vista. Aquello que en el proceso social sucede espontáneamente, es al mismo tiempo una alienación específica, y viceversa; pero la relación entre estos fenómenos no proviene de una cadena de causas y consecuencias, sino que ambos se dejan reducir a raíces comunes hundidas en el mecanismo social dado. La conciencia de su mutua conexión y de su carácter complementario permite, sin embargo, ver ambos fenómenos de una manera nueva, y comprenderlos mejor. En relación con la alienación esto ayuda, en todo caso, a comprender que, desde una perspectiva marxista, se trata de algo más que sólo del ser humano oprimido, frustrado y patológicamente lastrado que se siente extranjero en la sociedad. No, aquí se trata en primer lugar de *cómo* se desarrolla esta sociedad. Si alguien *ex definitione* se ha apañado de manera diferente su concepción de la alienación, no podemos nosotros prohibírselo. Pero una cosa es segura: no es *esa* la concepción marxista de la alienación; y no es una utilización correcta de la palabra *alienación* en la terminología marxista.

4) En la teoría de la alienación marxista se da, aparte de los términos ya tratados, la palabra *Vergegenständlichung, Objektivation,* de objeto, *Gegenstand.* Especialmente en los *Grundrisse*, en el paso que hemos citado, pone Marx en claro su pensamiento sobre la relación de objetivación y alienación. Puesto que este problema es decisivo para la comprensión de uno de los aspectos de la teoría de la alienación marxiana, y por cierto de su carácter históricamente condicionado, vamos a demorarnos también en la cuestión.

Si la *Veräusserlichung* es la cara psicológica del paso del pensamiento humano a su manifestación en el mundo de las acciones humanas reales y de sus resultados objetivos, la objetivación es otro aspecto del mismo fenómeno, o una manera de considerarlo, precisamente desde la vertiente de aquellos resultados objetivos (se trata de objetos de cualquier tipo, no solamente de cosas, sino por ejemplo también de obras literarias y cosas por el estilo) de la actividad humana consciente, vale decir, la que está basada sobre el pensamiento orientado a fines. En este sentido es la objetivación —según Marx— un fenómeno independiente de la historia, un elemento necesario de la vida social del hombre.

Muy distinto es lo que sucede con la alienación. Si se produce la relación de alienación de los productos de la actividad humana, tienen que haberse cumplido, aparte de la objetivación —sin la cual aquellos objetos no podrían existir cualquiera que sea el carácter que la formación económica de la sociedad tenga—, condiciones suplementarias que tienen como efecto que el producto de la actividad humana se constituya como un poder autónomo, enemigo y dominador de los hombres. Estas condiciones son de naturaleza histórica, es decir, aparecen en determinadas épocas históricas y desaparecen en otras. De ahí que la alienación —en contraposición con la objetivación— tenga un carácter histórico, sea función de determinadas circunstancias sociales y desaparezca junto con su superación.

La alienación —como relación objetiva, de la que estamos hablando todo este tiempo— no es pues, para el marxismo, algo unido a la *conditio humana*, como lo afirman no solamente los existencialistas, sino también más de un teórico que se declara marxista, sino un fenómeno socialmente condicionado. Precisamente por ello la alienación puede ser superada tan pronto como lo sean las circunstancias sociales de las cuales proviene. Desde un cierto punto de vista, el socialismo es un programa de lucha contra la alienación (no olvidemos que para Marx el capital, el trabajo asalariado, el estado, etc. son formas de la alienación).

En vista de la significación de este problema y del influjo que ejerce —también dentro de los círculos marxistas— sobre los modos de ver de los partidarios de la teoría según la cual la alienación sería un atributo de la *conditio humana*, vamos a repetir aquí una cita de Marx que ya hemos consignado una vez. En los *Grundrisse* dice Marx sobre el carácter histórico —por tanto pasajero, superable— de la alienación:

> Los economistas burgueses están hasta tal punto presos en las representaciones de un estadio histórico determinado de la sociedad, que la necesidad de la *objetivación* de las fuerzas sociales del trabajo se les presenta como inseparablemente unida a la necesidad de la *enajenación* de las mismas frente al trabajo vivo. Sin embargo, con la supresión del carácter *inmediato* del trabajo vivo, en cuanto mero trabajo *individual*, o en cuanto mero trabajo interno, o mero trabajo externamente general, con la colocación de la actividad de los individuos como actividad inmediatamente general o *social*, se elimina esta forma de enajenación en los momentos objetivos de la producción.[79]

79. OME 22, p. 229.

5) Como ya se ha dicho, a partir de los *Manuscritos* Marx distinguía entre los conceptos «alienación» y «alienación de sí mismo». Esta diferenciación sigue también vigente más tarde, si bien el interés de Marx por los problemas económicos lo orientó más tarde principalmente hacia la alienación como relación objetiva. Consideremos ahora el concepto *alienación de sí mismo.*

En base a los textos traídos a colación anteriormente se puede definir la alienación de sí mismo, según la entendía Marx, de la siguiente manera:

La alienación de sí mismo es una relación social que consiste en que el hombre se enajena de los otros hombres, de la sociedad y sus instituciones, o bien de su propio yo.

Los nombres de las dos relaciones que nos interesan, «alienación» y «alienación de sí mismo», sugieren una relación estrecha, incluso una identidad. El hecho de que ambas palabras tengan un término común, «alienación» precisamente, y se diferencien solamente porque una de ellas lleva a continuación la expresión «de sí mismo», parece señalar que en ambos casos tenemos que vérnoslas con el mismo fenómeno, que llamamos «alienación», solamente que allí donde al substantivo le agregamos su complemento «de sí mismo» esta alienación se refiere al hombre y no a sus productos. Pero esto no es así, y para comprender el problema tenemos que liberarnos de esta sugestión verbal: las expresiones *alienación* y *alienación de sí mismo* tienen ciertamente una palabra común, y sin embargo se trata de fenómenos diferentes, cosa que queda velada por la similitud de los nombres.

Si queremos aclararnos sobre esta situación, tendremos que examinar más de cerca la palabra *Entfremdung* que aparece en ambos substantivos, *Entfremdung* y *Selbstentfremdung* (*aliénation* y *auto-aliénation* en la traducción, defectuosa pero ya naturalizada en el lenguaje filosófico, de estas expresiones).

Sich entfremden quiere decir «hacerse extraño». El significado de la afirmación «el hombre es extraño» está claro en cierta medida; la forma de la afirmación corresponde a las reglas de la lengua: el hombre puede ser extraño, no pertenecer al círculo dado de personas, o por el contrario, serle propio, conocido. ¿Y las cosas, los productos del hombre? ¿En qué sentido decimos de éstos que son *fremd,* o *entfremdet?* * Naturalmente, en un sentido traslaticio, figurado, no en uno directo.

* Se deja en alemán porque la traducción de ambos términos (respectivamente «ajenos» y «enajenados») anularía la distinción. (N. del t.)

El diccionario Sprach-Brockhaus dice en la voz *fremd*: «de otro pueblo, país, de otra ciudad, familia; perteneciente a otro; desconocido, desacostumbrado, de especie diferente». En el diccionario de la lengua polaca de Doroszewski, encontramos otras definiciones más: «no perteneciente a un círculo de personas, asuntos, cosas; fuera, con relación a algo, no perteneciente a alguien, no incluido en el interés de alguien». Es ésta una definición ampliada, que hace posible que al usar en el lenguaje cotidiano la palabra se hable, en un contexto determinado, también de asuntos y de objetos como *fremd*. El filósofo polaco Tadeusz Kotarbinski, que lucha contra las hipóstasis lingüísticas, diría que no son los objetos los extraños, que más bien son extraños los hombres que se comportan de una manera determinada. Aun si aceptamos esta definición de la palabra *fremd* ampliada con el uso figurado, traslaticio, éste no cubre en su contenido aquella *Entfremdung* de los productos del hombre de la que es aquí cuestión. Puesto que no se trata de que estos productos enajenados no pertenezcan a un determinado círculo de cosas, sino de que aparentemente —la culpa de ello lo tiene la forma en que se habla de ellos— se comportan y funcionan como seres humanos en una situación de extrañeza (*Fremdheit*) y enemistad: «Se constituyen como poder ajeno», «frustran los planes del hombre», «dominan sobre los hombres». Por supuesto que todas estas son comparaciones, metáforas. En realidad se trata de que los productos, en cuanto mercancía, ideología, institución social, etc., caen en la esfera de determinadas relaciones sociales (en última instancia, por tanto, interhumanas) y de las leyes que imperan en ellas, que dan origen a resultados que van en contra de las intenciones de sus creadores: crisis, inquisiciones, dominación de la burocracia, etc. Aquí las palabras *fremd* o *entfremdet* tienen sentido en la medida en que estos productos desatan, en la situación dada, efectos que son «extraños» a la intención de sus autores.

Muy distinto es lo que ocurre con el término *Entfremdung* cuando se trata de *Selbstentfremdung,* que no se refiere a los productos del hombre, sino a este mismo. Aquí la palabra *fremd* o *entfremdet* tiene un sentido inmediato: un ser humano que rechaza un sistema social dado y adopta por este motivo una actitud negativa ante los otros hombres, se siente, en esta sociedad, en este medio, extraño y enajenado frente a sus congéneres.

La cosa se complica cuando la alienación de sí mismo afecta al propio yo del hombre. Pero también aquí se puede hablar con pleno sentido de extrañeza y alienación frente al rol social que la persona de hecho juega; frente a aquello que realmente *es*, comparado con aquello que *querría ser*. Así lo entiende en todo caso Marx en los

pasajes textuales citados anteriormente sobre la alienación del acto de trabajo, como *no cumplimiento* de expectativas y pretensiones (en sentido positivo) del ser humano, que éste relaciona con su propia persona. Alguien tiene, por ejemplo, inclinaciones artísticas, y tiene —por el pan de cada día— que desollarse como chupatintas, cosa que experimenta como pérdida de la vida «verdadera»; alguno se ha convertido, en un sistema totalitario, por miedo, en un canalla, ha abjurado de sus ideales y propaga consignas en las que no cree; sabe que es un miserable y lo siente como una derrota personal, le repugna lo que hace y odia a quienes lo han llevado a hacerlo; otro, acaso, es un científico, hace aquello para lo cual tiene gana, pero los resultados son pobres, decepcionan sus esperanzas, y el hombre se ve frustrado y siente su vida como «vacía», «falsa», como algo ajeno en relación con la imagen deseada de la propia persona. Esta es una formulación racional, conforme al sentido, de la tesis de la alienación del propio yo. Para entenderla no son necesarias las sutilezas antropológicas, y no es en modo alguno cierto que tuviese que hacerme yo primero una imagen de la «esencia del hombre», o de la «naturaleza humana», para poder responder a la cuestión de cuándo ve el hombre su vida como «cumplida» y está en consonancia con el propio yo. Son más necesarios aquí los conocimientos psicológicos y sociológicos que las sutilezas metafísicas.

Es un hecho que Marx habla en una de las obras citadas del «hombre deshumanizado». Hoy se habla a veces de una «vida inhumana» y de cosas por el estilo, lo cual está señalando que la gente que así habla tiene una idea de lo que es «humano» y de lo que no lo es. En realidad, tanto en el caso de Marx como en las afirmaciones actuales sobre el tema se establece una relación entre ciertos hechos que se juzga negativamente, y el sistema de valores aceptado, o también los modelos del «ser hombre». Pero tampoco en estos casos se trata de una especie de esencialismo antropológico, aunque así lo parezca, sino del hecho indiscutible que los seres humanos poseen determinados sistemas de valores y patrones de personalidad, ante los cuales miden los acontecimientos y su apreciación. Como estos sistemas y patrones son diversos y están conectados con la época histórica y con la totalidad de las concepciones —en especial las sociopolíticas— de cada una de las personas, el conflicto con semejantes apreciaciones puede producirse, y de hecho se produce, cosa que por lo demás a nadie sorprende. Es esto una demostración de que no se puede hablar en modo alguno de una concepción única, que obligue de manera general, una especie de «esencia del hombre» metafísica; sin embargo, yo sé exactamente por qué razón rechazo las canibalísticas ideas del superhombre que predicaba el fascismo

hitleriano, y por qué razón defiendo el humanismo socialista.

Hablar de «extrañeza» (*Fremdheit*) y «alienación» (*Entfremdung*) en el caso de la alienación de sí mismo, está pues plenamente justificado. En este caso hay motivos para emplear la palabra *fremd* en su significado directo; puesto que se trata del hombre, que puede atravesar ciertas situaciones reaccionando ante ellas con un sentimiento de extrañeza y desarrollando una actitud adecuada, como disposición a la acción. Trasladadas al terreno de la relación de alienación, es decir, no referidas a los hombres, sino a sus productos, estas palabras tienen significado traslaticio y comienzan a deparar dificultades. De ahí, entre otros motivos, la tendencia de algunos autores, también de aquellos cercanos al marxismo, a referir los problemas de la alienación exclusivamente a los seres humanos. La dificultad reside en que para la alienación objetiva, que se da sin embargo en la realidad y de la cual es cuestión en la literatura respectiva, especialmente en Marx, habría que encontrar otro nombre. Pero por cierto que no se trata del nombre, sino del análisis de las relaciones sociales reales, que justifican una clasificación en alienación objetiva y subjetiva (a pesar de la resistencia de los enemigos de este procedimiento, entre cuyos más radicales portavoces se cuenta Joseph Gabel; éste califica de escolástica semejante diferenciación).[80]

En relación con la diferenciación de la problemática de la alienación de sí mismo, se plantea la duda sobre a cuál de sus partes se refiere el término *alienación de sí mismo*: si al problema más reducido de la relación del hombre con su propio yo, al que nos hemos referido últimamente, si a la relación del hombre con los demás hombres y la sociedad, o si a ambos elementos, divergentes en su contenido. En esto vamos a seguir a Marx, que utilizaba la expresión *alienación de sí mismo* para designar todas estas relaciones. Proponemos, sin embargo, una diferenciación semántica determinada, e introducimos el concepto *alienación de sí mismo en sentido restringido* cuando hablamos sobre la alienación del propio yo, y *alienación de sí mismo en sentido lato* cuando se trata de todas las formas de aparición de la alienación del hombre. Además emplearemos la expresión *alienación objetiva* donde se trate de la enajenación de los productos de la actividad humana, *alienación subjetiva,* en cambio, donde se trate de formas de manifestarse la enajenación de sí mismo. Estas diferenciaciones no aparecen ciertamente en Marx, pero se las puede integrar en su teoría de la alienación sin afectar su contenido; porque son, sin embargo —como veremos—, necesarias para nuestras posteriores consideraciones sobre la problemática de la alienación.

80. Joseph Gabel, *Sociologie de l'aliénation,* París, 1970, p. 23.

6) En razón de los análisis efectuados se plantea, como lógica consecuencia, la siguiente cuestión: ¿en qué consiste la conexión entre la relación de la alienación objetiva y la de la subjetiva?

No hay duda alguna de que se trata aquí de dos relaciones sociales diferentes, y el que tengan en común la palabra *alienación* confunde. El elemento común es aquella «extrañeza», pero ¡cuán fundamentalmente distintas son las cosas en los dos casos en que hablamos de «alienación»! En uno de ellos —en el que se trata de la alienación de sí mismo— se produce realmente una sensación de extrañeza y la vivencia de la enajenación del hombre, y como consecuencia pueden constatarse actitudes correspondientes (en el sentido de la disposición a la acción); en el segundo caso —en la alienación objetiva— esta extrañeza se da en un sentido traslaticio, metafórico, y en realidad es una evolución social espontánea, elemental, la que va contra los planes e intenciones humanos.

De lo que acaba de decirse no se sigue, sin embargo, que las dos especies de la enajenación —la objetiva y la subjetiva— no estén conectadas entre sí. Por el contrario; sólo que esta conexión es diferente de la que podría insinuar la unidad del nombre. Proviene de un nexo causal: la alienación subjetiva, es decir la alienación de sí mismo, crece sobre el terreno de la alienación objetiva, y sólo sobre este terreno se hace genéticamente comprensible.

El problema está estrechamente ligado con el carácter históricamente condicionado de la alienación. Si ésta no es un elemento eterno de la *conditio humana* —asunción metafísica que el investigador empírico de la problemática no puede aceptar incondicionalmente—, será necesario dar una respuesta a la pregunta de dónde viene esta enajenación de sí mismos de los hombres frente a los otros hombres, frente a la sociedad y frente a sí mismo, en aquel sentido diferenciado de la palabra *alienación* que hemos analizado anteriormente. Una pregunta tanto más justificada, cuanto que los fenómenos que se esconden bajo la denominación común de *alienación de sí mismo* no se dan siempre, ni mucho menos, sino que se hacen más intensos bajo determinadas condiciones y en determinados períodos; en un mismo espacio de tiempo, en cambio, se presentan con mayor fuerza en ciertos círculos, o se reducen exclusivamente a ellos. ¿Por qué? Si esta cuestión no se plantea ni se responde, todas las investigaciones a este respecto serán verdades a medias, en la medida que sigan teniendo siquiera un sentido conforme a criterios científicos. Y éste es el punto en el cual la conexión entre ambas especies de la alienación, de las que aquí se trata, se hace presente con especial relevancia.

La alienación de los individuos humanos o de grupos enteros

de la sociedad (por ejemplo de la juventud, de las minorías nacionales o raciales oprimidas, etc.) respecto a las relaciones sociales existentes, con todas las consecuencias que de ella se derivan, hace su aparición cuando las circunstancias son insatisfactorias para estos seres humanos. La situación insatisfactoria de las circunstancias sociales (en el sentido amplio de la palabra) es habitualmente consecuencia de su alienación objetiva. La alienación objetiva es aquí siempre lo primario; con ella comienza el proceso de transformaciones que en una etapa determinada conduce necesariamente a las diferentes formas de la alienación subjetiva. Comprender esta interconexión realmente existente es más importante que encontrar una base común para la terminología de la enajenación. Es importante ante todo desde la perspectiva de las posibilidades de éxito de una actividad orientada a la superación de la enajenación.

7) Se puede arriesgar la afirmación de que Marx ataca los problemas de la alienación ante todo bajo el aspecto de la lucha en su contra, de su superación. Porque, en efecto, en el marxismo no se trata solamente de la constatación del mal social, sino de su cura y su prevención, terreno sobre el cual se hacen visibles las premisas fundamentales, la estructura de la sociedad del futuro: del comunismo. Esto ya puede verse de las citas traídas a colación de las obras de Marx.

Puesto que hablamos de diagnosis, terapéutica y profilaxis del mal social (la terminología médica está aquí en su lugar por analogía, ya que se trata de síntomas específicos de enfermedad del organismo social), es pertinente una observación que, si bien no proviene de Marx, ya puede preparar en este lugar nuestras consideraciones posteriores sobre el tema. Y se trata por cierto de que sería erróneo poner un signo de igualdad entre cualquier alienación y el mal social. Lo socialmente «bueno» y «malo» es, naturalmente una forma de valoración, v toda valoración debe poseer su sistema de referencias. De ahí que la apreciación de qué sea socialmente «bueno» y qué sea «un mal», no sea una valoración absoluta, sino que esté siempre en relación con determinados intereses, de clase y otros. Por ejemplo: la alienación de la clase obrera respecto de la sociedad capitalista v sus instituciones no es —desde el punto de vista de la ideología marxista— un mal social, por el contrario. Lo mismo puede decirse de toda posición revolucionaria, que implica la alienación respecto del sistema social que produce el mal social del caso; semejante alienación es la negación del mal social, no puede pues, lógicamente, ser calificada como tal. En esto, sin embargo, damos siempre por supuesta la aceptación de un sistema de valores y de los juicios de valor que a éste se refieren. Está claro que una transformación de

este fundamento transforma también la apreciación. En todo caso, la alienación no puede considerarse *ex definitione* como un mal social.

Volvamos sin embargo al problema de la superación de la alienación. Éste está —como ya podía colegirse de las citas de Marx traídas anteriormente a colación— estrechamente ligado con el carácter histórico de la relación de alienación: si la alienación fuese un atributo eterno de la *conditio humana* no podría ser superada. Pero puesto que esto no es así, puesto que solamente la objetivación es un fenómeno que está más allá de la historia y es necesaria en toda formación social, mientras que la enajenación, en cambio, es producto de determinadas condiciones de la vida social, el camino hacia la superación de la alienación pasará por la superación de estas condiciones. Si en la sociedad capitalista la alienación es producida por la propiedad privada de los medios de producción y por la división del trabajo, el camino para la superación de la alienación propia de esta sociedad pasará necesariamente por la liquidación de la propiedad privada y de la división del trabajo. El fruto de esta obra es el comunismo en cuanto sociedad de los productores libremente asociados, según lo formulara Marx en su ocasión. Pero lo importante en este caso no es qué visión del comunismo tenía en aquella época Marx en la mente; lo importante es que comprendía la alienación y su superación como algo históricamente, y por tanto concretamente, determinado.

Con la misma lógica resulta de la concepción marxiana de la alienación y la alienación de sí mismo la tesis ya insinuada, según la cual la base para la superación de la alienación tiene que ser la superación de la alienación objetiva, de la alienación de los productos de la actividad humana y de la espontaneidad de la evolución social con ella relacionada, puesto que ésta da —según ya lo hemos determinado— el terreno genético para la alienación de sí mismo. Expresado de una manera diferente y más sencilla: para superar la alienación de sí mismo del hombre, y antes que nada en el sentido de su extrañeza frente a la sociedad, de la falta de compromiso para las cuestiones sociales, etc., tienen primero que ser suprimidas de la vida social las condiciones que producen estos fenómenos, es decir, la vida social tiene que ser transformada y orientada en la dirección correspondiente. Puede llamársele a esto una perogrullada, pero ello no menoscabará su importancia, también para la comprensión en mayor profundidad de la problemática de la alienación y de la alienación de sí mismo.

El análisis que se hace aquí del aparato conceptual de la teoría marxiana de la alienación es de hecho un intento de reconstrucción

y sistematización de esta teoría. Intento semejante encierra sin embargo en sí un elemento subjetivo: toda reconstrucción es una construcción específica, en la cual el autor incorpora sus pensamientos y su punto de vista, por mucho que se afane en ser objetivo y mantener su persona al margen de las consideraciones. Esto ni siquiera es factible cuando se efectúa una selección de textos para ilustración de las propias tesis, y en modo alguno cuando se trata de la sistematización de una teoría que no fue expuesta sistemáticamente, cuando se trata de precisar conceptos que a menudo adolecen de pluralidad de significados (esto vale especialmente para el joven Marx).

Y precisamente por ello sería conveniente presentar, una vez cumplida la tarea, las maneras de ver de los otros que —de una manera similar o diferente— han escrito sobre el mismo tema. Lo exige esto la honradez científica, pero también el cuidado que le dedicamos a la patentización de los contenidos que nos importan.

Se comprende por sí solo que no puede ser cuestión de presentar, o incluso sólo enunciar, todos los trabajos que contienen enunciados sobre los temas de relevancia para nosotros. De ellos existe hoy ya una cantidad enorme, lo cual da testimonio de la actualidad del marxismo en general y de la teoría de la alienación marxista en especial. Aun aquella literatura que yo realmente he empleado, y que enumero cuidadosamente en la bibliografía de las obras usadas, la introduciremos sólo selectivamente. A todos estos trabajos les debo algo —y esto se refiere a todo el libro, no solamente al problema concreto que se convirtió en ocasión de esta declaración—, a todos, no solamente a aquéllos con los cuales me solidarizo. Al elaborar su propio punto de vista, un autor saca de la inspiración de aquéllos con los cuales no está de acuerdo, contra los cuales polemiza y que con ello lo estimulan a pensar, un provecho no menor que el que extrae de la inspiración de aquéllos con los cuales está incondicionalmente de acuerdo. Pero es imposible expresarle a cada autor por separado los agradecimientos; quede con esto hecho en forma colectiva.

Antes que nada me importa el problema de la alienación objetiva en Marx, es decir, hacer comprensible que para Marx «alienación» significa en primer término la enajenación de los productos de la actividad humana. Esto es especialmente importante porque —como queda dicho— bajo el influjo del existencialismo se ha extendido una concepción que alcanza hasta el interior de los círculos marxistas e identifica el problema de la alienación con los sentimientos, percepciones y actitudes subjetivas del hombre, es decir con la problemática de la alienación de sí mismo.

A este respecto sería conveniente, conforme a la naturaleza de las

cosas, que se sensibilizaran ante todo los marxistas. Y así ocurre también. Con plena satisfacción quede constancia aquí de que en la Unión Soviética se han publicado, en el período de 1960 a 1970, una serie de trabajos que están en relación directa o indirecta con la problemática de la alienación, y que exponen correctamente, en consonancia con los textos de Marx, y en base al conocimiento tanto de los *Manuscritos* como también de los *Grundrisse,* el problema de la alienación en Marx como alienación de los productos de la actividad humana; señalan el carácter histórico de la alienación, sobre el trasfondo de la relación entre alienación y objetivación; discuten la relación de la alienación objetiva con la subjetiva, etc. Las dificultades comienzan, desde mi perspectiva (por lo demás no en todos los autores), recién con el problema de la alienación en el socialismo. Pero de esto trataremos más tarde.

Lo que hay que constatar es que en la literatura filosófica soviética, junto a los trabajos ya citados de Oiserman y Davydov, para los cuales es característica una curiosa «desconfianza», una relación de distancia ante la categoría de la alienación, han aparecido en los años sesenta una serie de trabajos interesantes y profundos sobre este tema, que entre otras cosas subrayan el significado de los *Manuscritos* como punto de partida del pensamiento filosófico de Marx.

Quisiera yo destacar aquí un detalle de naturaleza personal. En 1965 apareció mi libro *El marxismo y el individuo humano,* en el cual dedicaba yo un capítulo a la problemática de la alienación y desarrollaba la idea de la alienación como relación objetiva. En aquella época este capítulo era la reflexión filosófica más detallada sobre el tema. Sin embargo, no tomé en consideración el aporte de los autores soviéticos que se habían ocupado antes que yo de este problema y lo habían tratado en forma correcta. En aquel entonces simplemente no conocía sus trabajos, cosa que se debía exclusivamente a falta mía, originada probablemente en que a mis colegas —muchos de los cuales conocía personalmente— no los tenía yo por «sospechosos» de semejante problemática. En aquella ocasión (en una conversación personal, no públicamente) me hizo de ello un reproche una filósofa soviética conocida —un ser humano de gran corazón—, la por desgracia harto prematuramente desaparecida María Issakovna Petrossián. Ahora me toca reparar, si bien con retraso, este error. Antes que yo han hecho referencia a la concepción marxiana de la alienación de los productos de la actividad humana, por tanto a la alienación como relación objetiva (por orden cronológico): L. N. Pázhitnov, E. M. Sítnikov, I. N. Davydov (en el mismo trabajo en el cual se distancia prudentemente de la teoría de la alie-

nación), V. Keshelava, I. S. Narski, M. I. Petrossián;[81] puede que también otros autores hayan publicado algo al respecto. En las postrimerías de los años sesenta aparecieron sobre la alienación, reconociendo su carácter objetivo, varios trabajos de los siguientes autores: A. P. Ogurtsov, T. S. Batíschev, A. A. Megrabián, I. S. Narski.[82] Esta vez refiero, para pagar mi vieja deuda, todos los trabajos soviéticos de mi conocimiento que se sirven de una definición —en mi opinión correcta— de la alienación. Algunos de estos trabajos tienen un especial significado para el análisis de la problemática de la alienación. Ante todo pienso en una «perla», como debe ser valorado el artículo de Ogurtsov sobre la alienación en la Enciclopedia Filosófica, así como en el folleto de Keshelava *El mito de los dos Marx,* cuya traducción bien les vendría a los «estructuralistas marxistas».

Mientras que la confirmación que he encontrado entre los autores soviéticos para la tesis de la alienación como relación objetiva es cosa natural —puesto que pertenecemos a la misma escuela de pensamiento—, la forma y modo en que este punto de vista es comprendido y defendido por los autores occidentales sorprende a veces.

Comenzaré con un autor de quien el apoyo a la tesis planteada apenas si era de esperar: con de Man. Como se sabe, su artículo en *Der Kampf,* casi inmediatamente después de la publicación de los *Manuscritos,* fue un intento de utilizar los escritos de juventud de Marx en favor del así llamado socialismo ético. Precisamente a causa de esta tendencia, el artículo colaboró, por lo demás, esencialmente a fortalecer la prevención de los círculos marxistas revolucionarios contra los escritos de juventud de Marx en general, y contra los *Manuscritos* en especial, en cuanto obras «premarxistas». De Man era precisamente conocido por su posición individualista ante los problemas sociales, a la que dio expresión en su *Au delà du*

81. L. N. Pázhitnov, *Las fuentes de la subversión revolucionaria en filosofía* (en ruso), Moscú, 1960; E. M. Sítnikov, *El problema de la alienación en la filosofía burguesa y los falseadores del marxismo* (en ruso), Moscú, 1962; I. N. Davydov, *Verdad y libertad* (en ruso), Moscú, 1963; M. I. Petrosián, *Humanismo* (en ruso), Moscú, 1964.

82. A. P. Ogurtsov, «El hombre en el mundo de la alienación» (en ruso), en *El hombre en la sociedad socialista y en la burguesa,* symposium del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, 1966; T. S. Batíschev, «La esencia activa del hombre como principio filosófico» (en ruso), del symposium citado; A. P. Ogurtsov, artículo «Alienación» de la Enciclopedia filosófica, en ruso, Moscú, 1967; I. S. Narski, «La categoría de alienación en el "Capital" y en otros trabajos de Marx» (en ruso), en *«Kapital» Marksa - filosofiia i sovremionnost,* Moscú, 1968; A. A. Megrabián, «Sobre el problema de la alienación del individuo» (en ruso), en *Problemas del individuo,* symposium, Moscú, 1969.

marxisme. Y a pesar de ello, sin embargo, percibió en Marx, y por cierto en el joven Marx, lo que más de un marxista dejó de ver, a saber la enajenación como una relación objetiva:

> El concepto de la enajenación tiene en esta obra [en los *Manuscritos*] un significado central ... Al enfrentarse el hombre a las cosas que necesita para vivir, y a los productos de su trabajo, como a un «objeto ajeno, enemigo, poderoso, independiente de él», entra en oposición a su propio «trabajo objetivado» y a un «ser humano extraño, enemigo, poderoso, independiente de él, que es el señor de este objeto». La expresión concreta de la alienación en la sociedad actual es, pues, la división de clases por la propiedad privada...[83]

Bajo estas circunstancias no resulta sorprendente que encontremos la concepción de la alienación como una relación social objetiva en especialistas en Marx tales como Kamenka,[84] en filósofos no marxistas que se interesan por el problema de la alienación, como Nathan Rottenstreich[85] o Halim Barakat,[86] y por último en teóricos de pensamiento expresamente marxistas como Zdenek Strmiska[87] o Rozner.[88] Quisiera subrayar especialmente el elevado valor del análisis de los últimos dos autores.

En su colaboración al symposium realizado por el *Centre Universitaire de Recherche Sociologique d'Amiens* ha dado Zdenek un análisis, en mi opinión ejemplar, del problema. He aquí una síntesis que pone en claro el pensamiento del autor:

> En la lógica de la alienación se puede distinguir entre varios momentos ligados entre sí. Así, la alienación supone *a*) previamente la objetivación, que es su punto de partida pero no debe ser confundida con ella; la objetivación es la condición necesaria de la aparición de la alienación, pero no basta para ella por sí sola; *b*) el agente pierde el control sobre su producto; *c*) este producto se independiza; *d*) este funcionamiento independiente del produc-

83. Hendrik de Man, «Der neu entdeckte Marx», en *Der Kampf,* n.° 5 (1932), p. 28.
84. Eugène Kamenka, *op. cit.,* p. 82.
85. Nathan Rottenstreich, «Concept of alienation and its metamorphose», en *Basic problems,* pp. 157-161.
86. Halim Barakat, «Alienation: a process of encounter between utopia and reality», en *British Journal of Sociology,* XX, 1 (1969), pp. 1-2.
87. Zdenek Strmiska, «Structure et problématique sociologique marxienne et notion d'aliénation», en Gabel/Rousset/Trinh Van Tao, eds., *op. cit.,* pp. 69-70.
88. Menachem Rozner, «Aliénation-fétichisme-anomie», en *L'Homme et la Société,* n.° 11 (1969), pp. 82-84.

> to (o del resultado de la actividad) se convierte en un poder ajeno y enemigo frente al hombre, a quien domina y sojuzga; *e*) la alienación de su producto conduce a la alienación de toda su actividad, de su relación con el mundo y los demás hombres, y desemboca en la alienación de sí mismo ...[89]

Es esta una excelente exposición del problema a la cual no tengo yo nada que agregar.

Con estos pocos ejemplos seleccionados de una interpretación correcta de la alienación en Marx he querido documentar la tesis de que el punto de vista que aquí defiendo no es, ni mucho menos, aislado. Desde la perspectiva de las metas que nos hemos fijado en esta revista de la literatura, será sin embargo interesante que escuchemos otras voces sobre este tema.

Éstas no escasean en los círculos marxistas.

Puesto que anteriormente he comenzado con un grupo de autores soviéticos que defienden, en mi opinión, posiciones correctas en esta cuestión, permítaseme señalar también a aquellos autores soviéticos que identifican la alienación con la alienación subjetiva, con la alienación de sí mismo. Sobre el terreno de las tesis de Marx este punto de vista no es defendible, y pareciera que el autor que a continuación se cita, que hace referencia de las tesis de la sociología moderna sobre la alienación, que subjetivizan completamente el problema, hubiera sucumbido él mismo ante su peso. Se trata de un artículo de Igor Kon[90] en *Social Research*. El artículo da pruebas de un conocimiento a fondo de la problemática sociológica que expone. Cuando el autor habla sobre el punto de vista de Marx, sin embargo, lo interpreta por desgracia como tesis de la enajenación del obrero respecto de los medios de producción (*loc. cit.*, p. 508); cuando se pregunta por el sentido de la alienación, formula la cuestión: «Who is alienated?» y como respuesta a ella dice que la cosa resulta banal, ya que después de todo se trata de la alienación del hombre (p. 509); el problema de la alienación en las obras tempranas de Marx lo presenta como alienación de la esencia del hombre (pp. 509-510); y su única objeción contra la definición de la alienación que toma siempre por sujeto la personalidad humana, consiste en decir que no habría que hablar de la alienación del individuo, sino de la clase social (p. 509). Kon ha perdido simplemente de vista aquello que es esencial a la teoría de la alienación de Marx y lo que la diferencia del subjetivismo de la sociología moderna.

89. Gabel/Rousset/Trinh Van Tao, *op. cit.*, p. 70.
90. Igor S. Kon, «The concept of alienation in modern sociology», en *Social Research*, XXXIV, n.° 3 (1967).

En este respecto no está aislado en los círculos marxistas. El conocido marxista inglés John Lewis escribe:

> El término *alienación* es empleado a menudo de manera tan vaga y floja, que en muchas partes se ha convertido en poco más que un slogan. Esto es lamentable, porque se refiere a una especie de experiencia humana de gran importancia. Esta experiencia de infelicidad, confusión, consternación y profunda soledad es un hecho inevitable; el término viene después; aun cuando se abuse de éste, aquello para lo cual está sigue existiendo.[91]

Lewis sigue evidentemente las huellas de los existencialistas, al agregar, más adelante: «La más conocida, en realidad la forma de alienación preponderante, es aquella que conocemos como *condition humaine* o como categorías humanas» (*loc. cit.*).

Igual situación se da con algunos autores del grupo yugoslavo *Praxis,* cuyo ardiente celo en la lucha por la democracia a través de la autogestión y su certeza de estar defendiendo el marxismo «verdadero» por desgracia no siempre coinciden con el marxismo de Marx y Engels. Así ha sido en la discusión en torno al tema central de la teoría del conocimiento marxista: la teoría del reflejo; así ha ocurrido —según creo— con la concepción del individuo humano que ellos defienden, que es indefendible sobre el terreno del materialismo histórico; así ocurre también con la teoría de la alienación. Cuando el ideólogo de este grupo, Gajo Petrovic, escribe: «Para Hegel y para Marx es toda alienación solamente un caso especial de la alienación de sí mismo. Ya que no hay alienación donde no hay un "sí mismo" ... Las cosas por separado, así como la naturaleza como un todo, pueden enajenarse del hombre, pero estos casos de alienación son casos especiales de la alienación de sí mismo humana, formas de la alienación del hombre de su propia esencia»,[92] para citar luego una selección de textos de Marx que dicen exactamente lo contrario, sólo queda asombrarse de lo que yo llamaría la «patología de la lectura». Esto es Althusser *à rebours,* pero al leerlo se puede comprender el furor antiesencialista de la escuela althusseriana. El colega de Petrovic en el grupo *Praxis,* Kangrga, repite esta tesis: «Cuando se habla de la *alienación* se trata, en todo caso, de la *alienación del hombre.* Con otras palabras, *sin el hombre no hay*

91. John Lewis, *The marxism of Marx,* Londres, 1972, p. 111.

92. Gajo Petrovic, *Philosophie und Revolution,* Hamburg, 1972, p. 120. Lo mismo dice en el fondo, si bien con otras palabras, en su artículo «Marx's theory of alienation», en *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIII (1963), pp. 419-426.

alienación. Por lo tanto, *hay* alienación, ésta *se da* y sólo *puede* darse en un sitio: allí donde *el hombre existe*».[93]

No he citado también a Kangrga junto a Petrovic para mostrar que éste no está solo en el grupo *Praxis* con sus concepciones, sino porque la cita del trabajo de Kangrga permite ver mejor el problema, porque —en mi opinión— muestra cómo en la posición aquí expuesta se mezclan verdad y falsedad. Puesto que si se reduce todo el problema de la alienación a la alienación de sí mismo y se afirma que ésta habría sido la manera de ver de Marx, es ello una falsedad evidente, de lo cual uno fácilmente puede convencerse leyendo con atención los textos de Marx que Petrovic seleccionó para un volumen de la colección alemana de bolsillo *ro-ro-ro*. La primera frase de Kangrga es evidentemente errada. Si se dice, en cambio, lo que leemos en las dos frases siguientes, a saber, que no hay alienación sin el hombre, esto resulta exacto comprendiendo la alienación como relación social, cuyos polos son siempre el hombre y sus productos (incluida la naturaleza transformada por el hombre). Pero de esta tesis correcta no se deriva la siguiente, falsa, según la cual toda enajenación sería enajenación de sí mismo, es decir, enajenación del hombre. Semejante conclusión adolece del error de *non sequitur*.

En honor al buen orden, recordaré la frase de Joseph Gabel, que ya hemos citado, según la cual la diferenciación entre alienación objetiva y subjetiva sería «escolástica».[94]

Si semejantes malentendidos son posibles en los círculos cercanos al marxismo ¡cómo puede sorprender que los no-marxistas interpreten a Marx de esta manera! Hannah Arendt, por ejemplo, identifica la alienación en Marx con alienación subjetiva.[95] De la misma manera opone E. Mizruchi, que por lo demás da pruebas de simpatía hacia el marxismo, la alienación, según la entiende Marx, como alienación subjetiva, a la concepción objetiva de Durkheim-Merton.[96] Y J.-Y. Calvez, de quien proviene uno de los más sutiles y penetrantes análisis de la evolución de la concepción de la alienación y sus formas en Marx, equipara igualmente la concepción de la alienación marxiana a la de la alienación de sí mismo,[97] aunque en el curso de su análisis histórico hable aquí y allá acertadamente de la alienación como alienación de los productos de la actividad hu-

93. Milan Kangrga, «Das Problem der Entfremdung in Marx' Werk», en *Praxis*, n.° 1 (1967).
94. Joseph Gabel, *Sociologie de l'aliénation*, p. 23.
95. Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, 1958, p. 254.
96. Ephraim H. Mizruchi, «Alienation and anomie», en L. Horowitz, ed., *The new sociology*, Nueva York, 1964, pp. 254-255.
97. Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, París, 1956, p. 54.

mana.[98] De la misma manera ve Popitz, en su estudio sobre la alienación en Marx, sólo y únicamente la idea del hombre alienado.[99]

Éstos son, por supuesto, solamente unos pocos ejemplos. Ellos demuestran que en la filosofía social moderna no marxista predomina la tendencia a considerar la alienación como categoría subjetiva.

Es interesante, sin embargo, que si bien en la literatura no marxista al respecto predomina la tendencia a hacer equivalente la alienación marxiana con la alienación de sí mismo, sobre este problema no se diga mucho *expressis verbis,* en el sentido de un análisis en profundidad de la alienación de sí mismo. Excepciones encomiables son la extensa discusión de este problema por Erich Fromm, que se ha hecho acreedor de méritos poco comunes por su popularización de la teoría de la alienación de Marx —y esto con un conocimiento a fondo de la materia— en la literatura filosófica americana, y el trabajo del investigador cristiano Erwin Meztke; también A. P. Ogurtsov, que pone en relación la teoría marxista con la teoría de los roles sociales desarrollada por la sociología moderna, trata originalmente el problema.

Erich Fromm, en su introducción a la traducción inglesa de los *Manuscritos* (que fueron editados en fragmentos),[100] se ocupa también del problema de la alienación de sí mismo. En base a los *Manuscritos,* en los cuales la teoría de la alienación de sí mismo es tratada en la forma más extensa, Fromm analiza este fenómeno como alienación del hombre de los otros hombres y del propio yo. Al hacerlo, pone en evidencia la interconexión de alienación de sí mismo y alienación objetiva, y hace referencia a las implicaciones que la teoría marxiana de la alienación de sí mismo tiene para las concepciones éticas y la filosofía del hombre en el sistema de pensamiento de Marx.

Erwin Metzke rinde homenaje a la teoría marxiana de la alienación de sí mismo, que —en consonancia con Marx— ve ligada al proceso de producción, con las siguientes palabras:

> Nos encontramos ante el conocimiento de más profundo alcance de Marx, que éste obtiene de la reflexión cabal de estas experiencias: el conocimiento de la alienación de sí mismo del hombre por su propia producción; con éste abrió aquél una nueva perspectiva global para la comprensión del destino social del hombre de nuestra época, en la medida que su situación fundamental está

98. *Ibid.*, pp. 252-255.
99. Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch,* Frankfurt, 1967, pp. 137-142.
100. Erich Fromm, *Marx's concept of man,* Nueva York, 1961, pp. 53-58.

determinada por su dependencia del sistema de las organizaciones objetivas que él mismo ha creado, que se hace cada vez mayor y cuya legalidad propia lo va succionando y desgastando en su ser hombre. El concepto de la alienación de sí mismo se ha hecho, por ello, indispensable en las discusiones actuales de la ciencia social. En su Carta sobre el Humanismo ha dicho Martin Heidegger de esta idea de la alienación, que precisamente por ella la concepción marxista de la historia lleva ventaja sobre el resto del pensamiento histórico.[101]

¡Y cuánto más profundas, interesantes y próximas al marxismo no son estas palabras del existencialista cristiano, que las concepciones de tanto marxista que «bisquea» hacia el lado existencialista! Sorprendente es su comprensión de la dialéctica de la relación entre alienación de sí mismo y alienación, así como la interesante forma que tiene de ver el papel que juega en la génesis de la alienación de sí mismo el hecho de que el hombre moderno se vea enredado en las instituciones que él mismo ha creado.

Un pensamiento semejante, que rara vez se encuentra en las consideraciones de los marxistas, encontramos en A. P. Ogurtsov, que además incorpora la teoría sociológica de los roles sociales:

> Las características de la vida del hombre en el mundo capitalista contemporáneo descansan sobre dos procesos inseparablemente unidos el uno al otro: sobre la institucionalización de todas las esferas de vida y sobre la funcionalización del hombre mismo. Todas las relaciones sociales entre los hombres se desarrollan hoy a través de instituciones sociales. Todo lo que éstos emprenden cobra de inmediato una forma institucional, es invadido por la maleza de una cantidad de corporaciones que inevitablemente se burocratizan. El hombre se transforma en simple ejecutor de una función social parcial. Pero el cumplimiento de esta función no es para él expresión de algún proceso objetivo, socialmente importante. Por el contrario, lo considera como un papel que tiene que encarnar, desempeñarlo lo más honradamente posible y con el menor gasto posible de sus fuerzas mentales y físicas. Así, el hombre se convierte en un conjunto de roles sociales ...[102]

Al concluir esta exposición quisiera tocar todavía un problema al cual en mi opinión le corresponde un peso enorme, y que en la literatura especializada raras veces es tratado en relación con el problema de la alienación: el carácter espontáneo de la evolución social. Una excepción encomiable a este respecto es Bronislaw Bacz-

101. Erwin Metzke, art. cit., p. 7.
102. A. P. Ogurtsov, *op. cit.*, p. 154.

ko, que se cuenta en Polonia entre los pioneros del análisis marxista de la problemática de la alienación. En su hermoso estudio *Tipología y estructura de las situaciones alienadas,* Baczko, al considerar los criterios de la situación de alienación y analizar el concepto marxiano de «extrañeza» (*Fremdheit*), escribe:

> Lo más sencillo vendría a ser operar con el concepto de «controlabilidad» de los fenómenos sociales, especialmente si con ello se entiende la concordancia de las intenciones con los resultados obtenidos ... Pero inmediatamente queda claro que en la realidad social se da una serie de procesos «incontrolables», que sin embargo no experimentamos como enajenados, para nombrar sólo los procesos de formación de lenguaje o el desarrollo de los sistemas de parentesco. De manera que no se trataría, pues, simplemente de todos los procesos y fenómenos sociales incontrolables, sino de aquellos que resultan destructivos para sus autores ...[103]

Alienación y cosificación

Dos cuestiones estarán en este lugar en el centro de nuestra atención: primero, la concepción de la cosificación en Marx y, segundo, esta misma concepción en Lukács.

En Marx aparece, junto a los términos *alienación* y *objetivación,* de los cuales se trató anteriormente, también el término *cosificación.* Éste juega un papel importante en la teoría marxiana, y en los últimos años ha jugado también un papel en relación con la controversia sobre la alienación. Se ha expresado la opinión, en efecto, que el concepto *cosificación* sería más exacto que *alienación,* más operativo al mismo tiempo, a diferencia de este último, y que por eso podría prestar mejores servicios en las investigaciones empíricas.

Como queda dicho, *cosificación* es una categoría marxiana que representa un eslabón importante en la cadena conceptual *enajenación-objetivación-cosificación-fetichismo.* Estos conceptos están estrechamente relacionados entre sí y se da entre ellos una cierta jerarquía genética que intentaremos señalar en nuestro análisis. En todo caso, la afirmación de Joachim Israel, que reemplazaría gustoso el concepto *alienación* por el concepto *cosificación,* de que éste último no proviene de Marx, sino de Lukács, carece de todo fundamento.[104]

Y en base a las obras de Marx, la cosa se ve en realidad así:

103. Bronislaw Baczko, *Mensch und Weltanschauung,* Varsovia, 1965, p. 448.

104. Joachim Israel, *op. cit.,* p. 97.

Para Marx la objetivación es, según hemos ya subrayado varias veces, una necesidad en todas las épocas históricas, un fenómeno que se presenta en *toda* formación social, ya que de otra manera el hombre no puede vivir y actuar productivamente. De la misma manera como el pensamiento humano tiene que salir afuera para convertirse en un hecho social, interhumano, es también necesaria la objetivación, que es una realización del trabajo humano. «La realización del trabajo es su objetivación», escribe Marx ya en los *Manuscritos* [105] y esta tesis no tiene nada en común con cualquier tipo de antropologismo, sino que resulta del análisis racional del trabajo humano. «Objetivación», «ser-objeto» quiere decir solamente que el trabajo humano se realiza en una forma objetiva —en sentido gnoseológico—, es decir, se convierte en un ser objetivo que existe fuera de todo entendimiento cognoscente e independientemente de éste. Esto todavía no decide si este ser objetivo ha de tener la forma de una cosa o de un producto del espíritu (por ejemplo, un poema, un trozo de música, una obra científica), o si toma, por último, la forma de relaciones interhumanas, como las instituciones sociales: estado, familia, etc. Si tratamos a la objetivación como una clase, las *cosas* formarán una subclase, de manera que la «cosificación» será el nombre de una parte de la clase de objetos que lleva el nombre de «objetivación».

Es evidente que el trabajo de producción humano tiene también como resultado cosas. Esta afirmación es naturalmente una perogrullada, y no era esto lo que le importaba a Marx en la categoría de la cosificación, aunque como economista que analizaba la producción de mercancías y su transacción en el mercado, tenía que ver naturalmente con cosas. Pero Marx no habla de «ser-cosa», sino de «cosificación», es decir, de que algo que no es una cosa, se transforma en una, y algo que no es una cosa es tratado como si lo fuera. En esto se cifra el problema en Marx: en el sistema de la economía mercantil, en el cual *todo* —también los seres humanos, sus capacidades y habilidades— se convierte en mercancía, domina la tendencia, no solamente a tratarlo todo como mercancía, es decir como algo que se vende y se compra, sino que, puesto que las mercancías son cosas en el sentido inmediato de la palabra, también domina la tendencia de tratarlo todo como cosa, de darle a todo el carácter de cosa; en este sentido es, pues, una tendencia a la cosificación. Esto toca también a las relaciones entre los hombres, a las que se considera como relaciones entre cosas, entre productos de su trabajo. En este sentido se produce una cosificación de las relaciones interhumanas, que

105. OME 5, p. 350.

vela la esencia de los procesos sociales. Esto es posible —según Marx— porque, bajo determinadas condiciones sociales, se ha producido una alienación de los productos de la actividad humana (que quede claro: no la alienación de los hombres, no la alienación subjetiva, sino la objetiva), que —nuevamente según Marx— es producida por la propiedad privada, si bien en el desarrollo social posterior se produce una interacción entre la enajenación por un lado, y la propiedad privada y la división del trabajo por el otro. De acuerdo con Marx, la cosificación es el resultado de la alienación, procede de la alienación.

El propio Marx dice sobre este tema (volvemos a recurrir a la obra fundamental, aun no apreciada como corresponde, que son los *Grundrisse*):

> Sólo cuando el dinero aparece como medio de cambio ... sólo entonces está claro para los economistas que la existencia del dinero presupone la objetivación de la relación social. Aquí dicen los mismos economistas que los hombres depositan en la cosa [en el dinero] la confianza que no depositan en ellos mismos como personas. Pero ¿por qué depositan su confianza en la cosa? Claramente la depositan sólo en cuanto *relación objetivada* de las personas entre sí ... ahora bien, el dinero puede poseer una cualidad social solamente, porque los individuos han alienado su propia relación social como si fuera un objeto.[106]

Este sentido de la cosificación como objetivación que ha sufrido una deformación, como deshumanización de las relaciones interhumanas, que aparecen como relaciones entre cosas, cuando en realidad son éstas producto del trabajo de los hombres, la comprenden hoy muy bien también los pensadores no marxistas.[107] Tanto más interesante es el que esta concepción marxista, uno de los fundamentos de su teoría, se encuentre con una incomprensión de igual manera profunda, como aquella de la cual dan testimonio los partidarios del así llamado estructuralismo marxista. Son éstos, en efecto, de la opinión que el análisis de las «estructuras objetivas», que pone entre paréntesis a los hombres y a las relaciones interhumanas, es la interpretación científica del marxismo, cuando en cambio salta a la vista que sus tesis contradicen las palabras de Marx y su lucha contra el fetichismo. Sorprendente resulta aquí sólo una cosa: ¿para qué se afanan tanto con «leer el Capital» (*Lire le Capital*), si van a negar luego lo que Marx escribe en el *Capital*?

106. OME 21, pp. 21, 88.
107. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *The social construction of reality*, Nueva York, 1966, pp. 82-85.

Volvamos sin embargo, a la interpretación de la cosificación en *Historia y consciencia de clase,* de Lukács, que le dio al problema un carácter especial, pero lo hizo también famoso. Merece ser tomado en cuenta que los ensayos reunidos en este libro, aparecido en 1922, especialmente el que aquí nos interesa, *La cosificación y la consciencia del proletariado,* vieron la luz en una época en que todavía eran desconocidos los trabajos más importantes de Marx sobre la alienación (*La ideología alemana,* de la misma manera que los *Manuscritos,* fue editada recién en 1932, y los *Grundrisse,* sólo en 1939-1941). La obra de Lukács era una deducción genial a partir de lo que por entonces se conocía de los escritos de Marx y Engels, y demuestra la extraordinaria agudeza teórica de su autor, al cual corresponde el mérito histórico de haber reconocido un aspecto subvalorado del sistema de pensamiento marxiano y haberlo introducido en la teoría.[108] Esto no obstante, sus ideas requieren una corrección a la luz de las posteriores publicaciones de las obras de Marx que eran desconocidas al comienzo de los años veinte. Esta corrección la ha efectuado el propio Lukács en la introducción escrita en 1967 con ocasión de la nueva edición de su obra. Ésta debería también ser leída e interpretada en el contexto de esta introducción.

¿Cómo comprendió Lukács el problema de la cosificación en los años veinte? En consonancia con el texto de Marx sobre el fetichismo de la mercancía en el primer volumen del *Capital*; pero le concedió a este concepto un significado mucho más abarcador que Marx (según lo demuestran los textos que Lukács no conocía), al derivar de él no solamente la categoría del fetichismo, sino también la de la alienación. Repito: fue esta una gran hazaña intelectual, que reintrodujo —por primera vez desde Hegel y Marx— la categoría de la

108. Una curiosidad, que sin embargo nada cambia en la valoración del papel de Lukács como «descubridor» de la teoría de la alienación en Marx es la siguiente información, que he obtenido, cuando este libro ya estaba escrito, del trabajo de doctorado de Dariusz Ulrich, *Philosophische Kontroversen in der deutschen Sozialdemokratie in den Jahren 1895-1905,* Universidad de Varsovia, Instituto de Filosofía, 1975: en 1902 publicó Max Zetterbaum en la *Neue Zeit* (tomo 2.°, n.os 34, 42 y 43, 1902-1903) un ensayo en el título «Zur materialistischen Geschichtsauffassung», en el cual afirmaba que la teoría de la alienación era la filosofía del marxismo. Si bien el autor no conocía las obras más importantes de Marx a este respecto, señala acertadamente la continuidad de la teoría de la alienación desde *La Sagrada Familia* (que ya había sido publicada en aquella época) hasta *El Capital* (teoría del fetichismo de la mercancía). Verdad es que el autor utilizaba su tesis para combatir la concepción según la cual el materialismo dialéctico era la filosofía del marxismo, pero es significativo que ya por entonces se pudiera advertir la existencia de la teoría de la alienación en Marx, y comprender su gran importancia —si bien el autor la interpretaba erradamente— en el sistema de pensamiento marxiano.

alienación en la literatura filosófica, y ayudó con ello a su verdadero renacimiento en los años veinte y treinta, ante todo en la literatura existencialista (tanto Heidegger, aunque éste no lo confiese, como Sartre, que lo reconoció lealmente, tienen mucho que agradecer a Lukács a este respecto). El hecho de que Lukács —cosa que él mismo concede críticamente en su introducción de 1967— estuviese en su concepción de la alienación más cercano a Hegel que a Marx, si bien interpretaba la superación de la alienación de manera materialista, es comprensible en la medida en que tenía, en efecto, a su disposición la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y en cambio desconocía los textos más esenciales de Marx con relación a este tema. Pero dejémosle la palabra al propio Lukács.

El problema de la cosificación lo sitúa éste de manera concreta sobre el suelo del análisis de la mercancía y de la economía de mercancía, en lo cual sigue al análisis de Marx del fetichismo de la mercancía:

> La esencia de la estructura de mercancías ha sido ya repetidas veces subrayada, reside en que una situación, una relación entre personas, recibe el carácter de cosidad [*Dinghaftigkeit*], y de esta manera una objetividad fantasmal, que en su legalidad propia, rigurosa y aparentemente del todo cerrada y racional, oculta toda huella de su esencia fundamental, la relación entre seres humanos.[109]

Si la forma mercancía se hace universal, la cosificación adopta también un carácter universal. Lukács recuerda las palabras de Marx, del primer volumen del *Capital*: «Es sólo la determinada situación social de los propios hombres la que adopta aquí, para estos, la fantasmagórica forma de una relación de cosas».[110] Y sobre esta base introduce la categoría de la alienación del trabajo, como si hubiese leído los *Manuscritos* y no hiciera sino exponer las ideas tomadas de allí. Así muestra una capacidad en verdad sorprendente para reconstruir pensamientos de Marx por deducción, a partir de las premisas existentes, de su fundamento más profundo.

> De este instructivo hecho (la cosificación, A. S.) hay que retener ante todo que por ella el hombre se ve enfrentado a su propia actividad, a su propio trabajo como a algo objetivo, independiente de él y dominándolo con una legalidad propia extraña al hombre ... que en la economía perfeccionada de mercancías, la

109. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied, 1970, pp. 170-171 [hay trad. cast.: *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1976, trad. M. Sacristán].
110. *Ibid.*, p. 175.

> actividad del hombre se objetiva frente a él mismo, se convierte en una mercancía que, sometida a la objetividad inhumana de las leyes naturales sociales, tiene que cumplir sus evoluciones de manera, tan independiente del hombre, como cualquier bien para la satisfacción de necesidades convertido en cosa mercable.[111]

Con admirable consecuencia Lukács desarrolla, a partir de estos resultados, la teoría del hombre, del humanismo socialista, con todas las consecuencias de la teoría de la enajenación y su superación. ¿En qué reside, pues, el problema? ¿Por qué somete el propio Lukács —y esto no ante la presión de la situación en los años veinte, sino hacia el final de su vida, en el año 1967— a una crítica radical este punto de vista? Démosle nuevamente al propio Lukács la palabra, ya que el curso de su pensamiento no es solamente radical, sino también instructivo con miras al aspecto que nosotros consideramos de la relación alienación-cosificación. Puesto que la posición de Lukács le pone el más autorizado final a la discusión de la cual hablábamos, me permito citar *in extenso* el paso correspondiente de la introducción.

En Hegel —dice Lukács— aparece por primera vez el problema de la alienación como problema central de la relación del hombre con el mundo. La concepción de la *Entäusserung* conduce en Hegel, sin embargo, a identificar de hecho la alienación con la objetivación, puesto que el resultado de la *Entäusserung* del hombre es la creación de un mundo de objetos, que son el «ser-otro» de la consciencia. Precisamente en este punto ve Lukács el parentesco entre su teoría de la «cosificación» y la hegeliana, y es por ello que llegó a concluir que su concepción en *Historia y consciencia de clase* era errada:

> Ahora bien, *Historia y consciencia de clase* sigue a Hegel en la medida *en que también en éste se dan como equivalentes alienación y objetivación* (para emplear la terminología de los *Manuscritos económico-filosóficos*). *Este error fundamental y grande* ha contribuido mucho con seguridad al éxito de *Historia y consciencia de clase*. Desenmascarar la alienación por medio del pensamiento estaba por aquel entonces, como ya se ha dicho, en el aire, y pronto se convirtió en una cuestión central de la crítica de la cultura, que investigaba la situación del hombre en el capitalismo del presente. Para la crítica filosófica burguesa de la cultura, basta pensar en Heidegger, resultaba tentador sublimar la crítica social en una puramente filosófica, hacer de la alienación, por esencia social, una *condition humaine* eterna, para emplear un término originado posteriormente. Está claro que esta forma de presentar las cosas de

111. *Ibid.*

> *Historia y consciencia de clase* venía sobremanera en ayuda de posiciones semejantes, si bien el libro tenía por intención algo diferente, hasta contrario. La alienación identificada con la objetivación iba por cierto entendida como una categoría social, puesto que el socialismo tenía que superar la alienación; pero su existencia insuperable en las sociedades de clase, y ante todo su fundamentación filosófica, la aproximaban a pesar de ello a la *condition humaine. Esto se sigue precisamente de la una y otra vez subrayada identificación errónea de los dos conceptos fundamentales contrapuestos. Ya que la objetivación es realmente un modo de expresión insuperable en la vida social del hombre.* Si se considera que toda objetividad en la praxis, así ante todo el trabajo mismo, es una objetivación, que toda forma de expresión humana, así también el lenguaje, objetiva los pensamientos y sentimientos humanos, etc., *es entonces evidente que nos encontramos aquí en presencia de una forma humana general del mutuo comercio de los hombres entre sí. Como tal, la objetivación está libre de valoración ... Solamente cuando las formas objetivadas adquieren en la sociedad funciones tales que ponen la esencia del hombre en contradicción con su ser,* someten, desvirtúan, deforman, etc., la esencia humana por medio de su ser social, *se origina la relación social objetiva de la alienación y, en su consecuencia necesaria, todos los signos subjetivos de la alienación interior.* Esta dualidad no fue reconocida en *Historia y consciencia de clase.*[112]

Lukács expone la historia de su evolución ideal en la década de los treinta, que —como él mismo dice— lo liberó del influjo del idealismo hegeliano que sobre él pesaba, y enfatiza qué importancia tuvo para esta evolución la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. Para él esta lectura tuvo un gran impacto, en especial la interpretación materialista de la alienación que allí encontró (¿qué tal si aquellos «ortodoxos» que «saben» que ésta es una «obra de juventud premarxista», lo tomaran en consideración?) En este contexto, Lukács hace más precisas sus anteriores consideraciones sobre la alienación:

> A ello se agregó la comprensión, ya expuesta aquí, de que la objetivación es una forma natural —positiva o negativa, según el caso— del enseñoreamiento del mundo por el hombre, mientras que la alienación representa una variedad específica, que alcanza realidad bajo circunstancias sociales determinadas. Con ello se habían derrumbado definitivamente los fundamentos de aquello que hacía la peculiaridad de *Historia y consciencia de clase.* El libro se me ha hecho completamente ajeno.[113]

112. *Ibid.*, pp. 25-26. (Subrayados de A. S.)
113. *Ibid.*, p. 42.

Dos cosas habría que agregar, en mi opinión, a esta autocrítica, cuyo sentido profundo consiste en subrayar el carácter históricamente condicionado de la alienación.

Primero, es una simplificación identificar objetivación con cosificación, como lo hace Lukács: no toda objetivación toma la forma de cosas, y aparte de ello, la cosificación reside —según lo hemos subrayado nosotros y según se desprende del texto marxiano citado por Lukács— en tratar las relaciones entre los hombres como relaciones entre cosas, y no en que toda objetivación (es decir, los productos del hombre que existen objetivamente) sea una cosa.

Segundo, Lukács, que con razón considera la alienación como objetivación de tipo especial, reduce la categoría de la alienación —según lo demuestran sus enunciados citados anteriormente— a alienación de sí mismo, cosa que, según sabemos nosotros por las exposiciones anteriores, es errada.

El análisis de la posición de Lukács en la cuestión de la cosificación nos dispensa de la necesidad de analizar las opiniones análogas de sus partidarios. Joachim Israel, de cuyo libro ya ha sido cuestión aquí, apoya toda su concepción sobre los puntos de vista de Lukács. Por desgracia, y aunque su libro fue publicado posteriormente, no ha tenido en cuenta la introducción de Lukács del año 1967.

Enajenación y fetichismo de la mercancía.

Dentro del contexto de la problemática del fetichismo de la mercancía queremos tocar dos cuestiones:

1) qué significa la palabra *fetichismo* dentro del marco de la concepción marxiana, y

2) qué relación existe entre la categoría del fetichismo y aquéllas de la cosificación y alienación.

A esta cuestión la respuesta mejor y más precisa la da Marx:

> *Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas*; y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. A través de este quidproquo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles, en cosas sociales. ... la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en la que aquélla se expresa no tienen absolutamente

nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que brotan de ella. *Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos. ... Digo que esto es el fetichismo que se les pega a los productos del trabajo en cuanto que se producen como mercancías y que, por lo tanto, es inseparable de la producción mercantil.*[114]

La cosa está completamente clara: cuando las relaciones sociales entre los hombres se presentan aparentemente como relaciones entre sus productos —mercancías—, la mercancía se convierte, como un fetiche, como la imagen de un ídolo, en la aparente corporización de las fuerzas y atributos humanos. *Fetichismo de la mercancía* es, pues, el nombre de una situación social que consiste en que la relación entre los productores se presenta al exterior como relación entre sus productos, mercancías.

Marx habla de fetichismo *de la mercancía,* porque concretamente investiga la forma mercancía y las relaciones de valor de las mercancías. Pero la ley que él formula tiene un significado y una aplicación mucho más amplios. «Fetichismo», en sentido marxiano, es la designación para toda situación en la cual los objetos producidos por el hombre aparecen como portadores de las relaciones sociales, que de hecho se efectúan entre los seres humanos, encubriendo así su carácter interhumano. Por ejemplo: cuando se comprende la situación semántica, en la teoría de la comunicación, como relación entre signos verbales, limitándose a esto y perdiendo con ello de vista la relación entre los hombres que comunican entre sí, tenemos delante nuestro la típica *fetichización* de los signos verbales, análoga a la situación del fetichismo de la mercancía. La cosa tiene, naturalmente, una significación más general, especialmente desde un punto de vista metodológico.

Si la respuesta a la primera cuestión es —vista de este modo— fácil y sencilla, es mucho más complicado y difícil responder a la segunda, que se refiere a la relación de la categoría del fetichismo con la cosificación y la alienación.

Ante todo tenemos, en este contexto, que comprobar la tesis según la cual la teoría del fetichismo de la mercancía habría venido a ocupar en Marx el lugar de la teoría de la alienación, y representa una etapa más elevada en el desarrollo de su análisis de la realidad social. Así es como se considera en el más frecuente de los casos la relación entre las categorías *fetichismo* y *alienación,* especialmente de parte de aquellos autores a los que la teoría de la alienación cau-

114. OME 40, pp. 82-83. (Subrayados de A. S.)

sa intranquilidad. Los unos son de opinión que Marx habría desarrollado la teoría del fetichismo *en lugar* de la teoría de la alienación, es decir, repudiando esta última; los otros, más bien de la opinión que ambas se refieren a la misma situación, pero que la teoría del fetichismo la abarca de manera más precisa y adecuada; por ejemplo Roger Garaudy, que escribe en el artículo ya citado en *Voprosi filosófii*: «De esto se deriva lo que Marx llamaba "enajenación" en sus primeras obras y "fetichismo" en el *Capital*».[115] Esta trivial interpretación ha dado el golpe de gracia a nuestro «recorrido» a través de las obras de Marx. Este recorrido demostró que, primero, es falsa la tesis que dice que Marx habría dejado de lado la teoría de la alienación al formular la teoría del fetichismo de la mercancía: esto lo ha demostrado el análisis de los *Grundrisse* y del *Capital*; y mostró, en segundo lugar, que la teoría del fetichismo no puede ser igualada con la teoría de la alienación, porque esta última abarca un campo más amplio,[116] y además la teoría del fetichismo se origina genéticamente de ella.

Detengámonos un momento en este último argumento. Al analizar anteriormente los *Grundrisse,* hemos citado un paso de esta obra en el cual —sin que aparezca en él la palabra «fetichismo»— la teoría que sin embargo implica este fetichismo, la teoría de las relaciones sociales cosificadas, por tanto deshumanizadas, es derivada de la teoría de la alienación. Recordemos que Marx dice allí, entre otras cosas: «En el valor de cambio la relación social entre personas se transforma en una relación social entre cosas; la capacidad personal se transforma en la capacidad de las cosas».[117] Un poco más adelante, sin embargo, donde es cuestión del dinero, Marx subraya: «el dinero puede poseer una cualidad social solamente porque los individuos han alienado su propia relación social como si fuera un objeto».[118]

Ahora bien, a la luz del análisis conceptual, las categorías *fetichismo* y *cosificación* están conectadas orgánicamente entre sí, son de hecho sólo dos maneras de expresar la misma situación social, que consiste en que la relación entre las cosas oculta las relaciones interhumanas. De ello habla la teoría del fetichismo al enunciar que la mercancía, especialmente, adopta los atributos de un fetiche cuando la relación de valor se hace presente como relación entre mer-

115. Roger Garaudy, *op. cit.,* p. 71.
116. Cosa que Garaudy expresó acertadamente en un libro, aparecido algunos años antes del artículo aquí citado, a saber, *Humanisme marxiste,* París, 1957, pp. 30-31.
117. OME 21, p. 85.
118. *Ibid.,* p. 88.

cancías, y no como relación entre los hombres que producen estas mercancías, el trabajo de los cuales es la base del valor de cambio de las mercancías; de ello habla la teoría de la cosificación, que dice que las relaciones interhumanas aparecen como relaciones entre cosas y se ven, en este sentido, «cosificadas». Ambas teorías apuntan de hecho a una y la misma cosa, sólo que la teoría del fetichismo considera esta situación a partir de la mercancía, de la cosa, que adopta atributos ajenos, humanos, y se convierte en una especie de fetiche; la teoría de la cosificación, en cambio, se aproxima a la misma situación desde la perspectiva de las relaciones interhumanas, que adoptan un carácter cósico, se ven cosificadas.

¿Y cómo aparece la relación del fetichismo y de la cosificación con la alienación?

Ante todo, y de ello ya ha sido cuestión, la teoría del fetichismo *no* substituye a la teoría de la alienación, no se pone —en la intención de Marx— en su lugar, de lo cual da testimonio el hecho de que en el *Capital* éste recurra a *ambas* teorías, y por cierto como dos teorías diferentes; de ello da testimonio la diferencia de ámbito y contenido de ambas teorías, a las cuales sólo se puede igualar mientras no se delimite su contenido.

En lo que toca al ámbito, el caso es que el fetichismo se refiere exclusivamente a las relaciones de mercancía en el mercado, mientras que la teoría de la alienación (objetiva) se refiere a *todos* los productos objetivos y no objetivos— de la actividad humana, y la teoría de la alienación de sí mismo, en cambio, se refiere al hombre en su relación con la sociedad, con los demás hombres y su propio yo. Solamente quien no comprenda la relación entre estos conceptos puede afirmar que la teoría del fetichismo de la mercancía es capaz de «reemplazar» a la teoría de la alienación. Por supuesto que con «reemplazar» se puede entender tanto como «eliminar»; así pues, Marx habría supuestamente dejado caer la teoría de la alienación (como premarxista) y habría comenzado a aficionarse a una nueva teoría, la del fetichismo de la mercancía. En esta argumentación está todo muy bien por el lado de la lógica, sólo que se apoya en una información falsa: según hemos visto por el análisis de los *Grundrisse* y del *Capital,* la leyenda según la cual Marx se habría apartado en su edad madura de la teoría de la alienación se origina en el *pensar a partir de deseos.*

¿Qué forma toma, en base a la teoría marxiana, la relación verdadera entre la categoría alienación y las categorías cosificación y fetichismo de la mercancía? La respuesta es: consideradas lógicamente, las teorías de la cosificación y del fetichismo de la mercancía son una consecuencia de la teoría de la alienación, aparecen sobre su suelo

y son partes integrantes de ella, en una interpretación más amplia de esta teoría.

¿Cuándo aparecen las relaciones entre los hombres como relaciones entre cosas (mercancías), que es —según hemos visto— lo que tienen por contenido tanto la teoría de la cosificación como la del fetichismo de la mercancía? Cuando, y solo cuando, los productos del trabajo humano, así como el propio proceso de trabajo, se enajena del hombre, en el sentido de la palabra *enajenación* aclarado anteriormente sobre el terreno de la teoría marxiana. Que Marx comprendió esta situación, es cosa que ya se puede reconocer en sus escritos de juventud, especialmente en los *Manuscritos*, en los cuales investiga el problema de la alienación en relación con el análisis del trabajo humano, de sus productos y sus procesos. Aquí está ya la raíz para el desarrollo posterior de esta teoría, que se materializa en el análisis del trabajo asalariado y el capital (dos modos genuinos de manifestarse la alienación).

Está claro que el pensamiento teórico de Marx —en especial su teoría de la alienación— tuvo un desarrollo. Partiendo de la alienación religiosa —cosa que es natural y comprensible si se toman en consideración su época y sus relaciones con el medio filosófico, no sólo de Feuerbach, sino también con Bruno Bauer y Strauss—, Marx pone el pie «sobre la tierra» y se vuelve hacia la problemática de la alienación política, para llegar por último al fundamento del fundamento: a la alienación económica.

Para la teoría de la alienación plenamente desplegada, que en Marx comprende también evidentemente la problemática económica, se ensamblan cuatro elementos: las categorías de la objetivación, de la alienación (*Entfremdung-Entäusserung-Veräusserung*), de la cosificación y del fetichismo de la mercancía. Están orgánicamente entrelazadas entre sí, forman un todo teorético, pero al interior de este ovillo de categorías no sólo hay estructuras horizontales, coordinantes, sino que también las hay verticales, de relación causal, lo que no excluye una interacción recíproca, un específico *feed-back*.

La categoría más amplia es la objetivación, que, según sabemos, representa un fenómeno exterior a la historia. La alienación es una forma especial de objetivación, fruto de relaciones sociales especiales. Toda alienación es una objetivación, pero no viceversa.

Un resultado de la relación de alienación y en consecuencia un aspecto específico de la situación de alienación, es la cosificación de las relaciones interhumanas, que en el caso de las mercancías se presenta como fetichismo de la mercancía (si bien la concepción de la cosificación y del fetichismo puede ser extendida a otros campos de las relaciones interhumanas).

Esta es, en resumen, la red conceptual de la teoría marxiana de la alienación.

SOBRE EL DESTINO DE LA TEORÍA DE LA ALIENACIÓN DE MARX

Lo que llevamos expuesto hasta el momento tendría que haber convencido a los escépticos de que la teoría de la alienación no es un elemento cualquiera, sino una parte importante de la teoría marxiana. Pero que hayamos dedicado tan grande esfuerzo a la construcción de nuestras consideraciones, es la mejor prueba de que este asunto no está claro para todo el mundo, sino que hasta choca con viva resistencia en diversos lados. Lógicamente se impone la cuestión: ¿por qué? ¿Qué ha conducido a que una componente tan importante del sistema teórico de Marx haya caído por largo tiempo en el olvido y haya sido callada tan radicalmente, que haya ahora que convencer ante todo a los marxistas de que realmente se trata de una parte integrante del marxismo? ¿Qué condujo a que posteriormente se volviera, también en los círculos marxistas, a la teoría de la alienación, cuál ha sido la causa de su renacimiento? Con la respuesta a estas preguntas cerraremos este capítulo. Daremos las respuestas en el orden de precedencia que dicta la suerte histórica de la teoría de la alienación marxiana.

Causas sociales e ideológicas del abandono de la teoría de la alienación

La renuncia a una parte de la doctrina —y más aún, como se ve, a una parte tan importante— tiene que despertar asombro y plantear la cuestión de cómo pudo suceder. Podemos, sin embargo, trasladar el problema a otro nivel, y señalar su más amplio contexto: en un período determinado no solamente cayó en el olvido la teoría de la alienación, sino en general la filosofía del marxismo: el materialismo dialéctico.

Para unos este hecho es conocido, y su enunciado podrá parecerles banal, para otros quizá sea un descubrimiento; pero en todo caso requiere reflexión e interpretación: la época de la Segunda Internacional en el movimiento obrero (vale decir, hasta el surgimiento de la Tercera) fue una época en la que se renunció a la filosofía marxista o, como se pretende, se la «olvidó». Una excepción fue la socialdemocracia rusa, cuya figura capital a este respecto era Georgi Plejánov. Incluso para teóricos tan sobresalientes del marxismo de esa época

como Rosa Luxemburg y Karl Kautsky, que se ocuparon de diversos aspectos de la teoría, la filosofía del marxismo era algo que se prefería pasar en silencio «púdicamente». La teoría económica de Marx florecía, el materialismo histórico era reconocido y apreciado en su valor, pero en torno al materialismo dialéctico —abstracción hecha de algunas excepciones— reinaba el silencio. Y esto no era ninguna casualidad. Los trabajos filosóficos fundamentales de Engels, como el *Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach*, sí que habían aparecido ya y eran conocidos, y a pesar del peso de los problemas prácticos del movimiento obrero existía una intensa preocupación por los diferentes aspectos de la teoría marxista. Más aún, por diversos caminos se buscaba una filosofía con la cual se hubiese podido «completar» el marxismo: en Alemania, la patria del marxismo, la mirada se dirigía al kantismo, o más bien al neokantismo; en Rusia se intentaba, si bien el destino de la filosofía marxista había adoptado allí una forma distinta, tomar como «ayuda» el empiriocriticismo. Desde la atalaya actual tiene esto que parecer curioso, pero en aquella época la filosofía marxista no era popular en el movimiento obrero, las más de las veces hasta no se la consideraba como un elemento auténtico del marxismo. Así pues, la teoría de la alienación compartió el destino de la filosofía marxista, de la cual es elemento.

En lo que toca a la posición negativa ante las cuestiones filosóficas de aquellos funcionarios del movimiento obrero ocupados de la teoría, en ella influyó sin duda alguna la negación positivista de toda filosofía, a la que se consideraba como especulación. No olvidemos que también Marx y Engels —a pesar de su oposición al positivismo de su época— eran partidarios de la tesis del fin de la filosofía, cuyas tareas —según ellos lo formulaban— serían ahora retomadas por las ciencias positivas. Es ésta una tesis que causa dolores de cabeza a los marxólogos, tanto más cuanto Marx, y en especial Engels, siguieron, contra su propia aseveración, haciendo filosofía (*Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach, Dialéctica de la naturaleza*), para citar sólo las obras que están dedicadas exclusivamente a los problemas filosóficos, evidentemente en el convencimiento, al igual que Feuerbach, que las concepciones expresadas por ellos no eran ya filosofía, en todo caso, no en el viejo sentido de esta palabra. Y aunque sin embargo lo eran, incluso en el sentido clásico, la posición «antifilosófica» de los maestros no podía dejar de tener su efecto sobre las concepciones y actitudes de sus partidarios. En este sentido, el marxismo tomó posiciones similares a las del positivismo, aun combatiéndolo. No es un fenómeno excepcional que las corrientes espirituales características de una época dada se expresen también en tendencias y escuelas en otro sentido diferentes e incluso contrarias

a ellas. Y así fue como se silenció discretamente la filosofía marxista, y si por excepción se defendía la dialéctica, era sólo en aquellos casos en que su negación servía de base al revisionismo político, en el sentido de negación de la revolución (la crítica de Kautsky, Rosa Luxemburg y otros a Bernstein). Una teoría filosófica de tal manera «comprometida» como la de la alienación, no tenía, naturalmente, ninguna oportunidad.

Esta disposición antifilosófica de los teóricos del movimiento obrero de entonces, tenía naturalmente que ver con que éstos estuviesen completamente absorbidos por los problemas prácticos del movimiento y de la lucha política. Esto no debería ser mal entendido en el sentido de que las exigencias prácticas del movimiento obrero dejasen a la sombra al trabajo teórico. Ciertamente que Marx dijo alguna vez que un paso en los asuntos prácticos del movimiento revolucionario significaba más que volúmenes enteros de teoría, pero este dicho no debería ser tomado demasiado a la letra. Puesto que Marx ya había señalado anteriormente la importancia de la teoría para el movimiento práctico, está claro que lo que importa es exclusivamente *cuáles* sean los problemas teóricos de los que uno se ocupa. Los políticos que se ocupaban de ellos —en aquella época todavía no existía en el movimiento obrero una «división del trabajo» entre teóricos y prácticos—, llevaban a cabo la selección necesaria, y daban naturalmente preeminencia a las cuestiones estrechamente relacionadas con la lucha práctica. Esto, sin duda alguna, actuó en desmedro de la problemática filosófica. Ciertamente que para Marx los problemas filosóficos, entre los cuales la teoría de la alienación ocupaba un lugar de honor, eran el punto de partida de toda su reflexión teórica, pero con el tiempo lo que gana naturalmente en preponderancia no es el punto de partida, sino la meta: la problemática económica y política (la lucha de clases y sus formas), cuanto más que ésta, abstracción hecha de su génesis, es una problemática independiente.

Así pues, la actitud antifilosófica, resultado de la negación cientificista del pensamiento especulativo, y la fuga comprensible de los prácticos ante los problemas abstractos, actuaron conjuntamente para llegar a producir en los círculos marxistas aquella repulsión, que hoy se nos antoja tan extraña, contra la filosofía. A esto se agrega un segundo factor, que actuó especialmente para que la teoría de la alienación cayera «en el olvido», a saber el desconocimiento de los textos fundamentales de Marx al respecto, que fueron publicados recién en forma póstuma y mucho más tarde (1928, 1932 y 1939).

Estos textos no fueron publicados en vida de Marx por diferentes motivos: los unos a causa de dificultades políticas (por ejemplo, *La ideología alemana*), otros, porque eran sólo proyectos en borrador y

no estaban destinados a la imprenta (por ejemplo los *Manuscritos* y los *Grundrisse*). Es comprensible que después de la muerte de Marx, Engels y posteriormente Kautsky se preocupasen ante todo de editar el *Capital* y las *Teorías sobre la plusvalía*. Un importante trabajo editorial en relación con las obras tempranas de Marx y Engels (en especial *La Sagrada Familia*) fue llevado a cabo por Franz Mehring. Que con posterioridad el legado de Marx y Engels haya quedado en barbecho en los archivos de la socialdemocracia alemana, tiene diferentes causas. En todo caso, es un hecho que sólo gracias a los afanes de los eruditos soviéticos —especialmente Riasanov y Adoratski— se consiguió publicar varios trabajos de Marx y Engels, que tienen un significado de primer rango especialmente para la filosofía. Sin duda alguna sólo fue posible reconocer la importancia de la teoría de la alienación en el sistema de pensamiento de Marx, luego de la aparición de los *Manuscritos* de 1844, de *La ideología alemana* y de los *Grundrisse*. Esto explica, pues, en primera instancia por qué quedó silenciada la teoría de la alienación; Marx y Engels apoyaban su reflexión sobre ella (aun cuando no empleaban este nombre) y sacaron de ella las conclusiones correspondientes. A sus partidarios posteriores, que desconocían los trabajos fundamentales de sus maestros en este terreno, les fue prácticamente imposible comprender esta teoría y determinar su lugar en el sistema de Marx. Agreguemos a esto que la aparición de esta teoría —en una u otra forma— en los trabajos de filósofos y sociólogos no marxistas (pienso ante todo en los sociólogos Max Weber, Simmel y Durkheim) hacía, antes bien, más difícil establecer la conexión ideal con el marxismo. Para ello fue necesario publicar los textos de Marx al respecto; también las condiciones sociales tuvieron que cumplir un desarrollo correspondiente para darle relevancia al significado de la teoría de la alienación y preparar el terreno para su renacimiento.

Las causas del renacimiento de la teoría de la alienación

Para responder a la cuestión de por qué la teoría de la alienación ha vuelto a ponerse «de moda», por qué se reclaman de ella diversas ramas de las ciencias sociales, hay que recurrir ante todo a las transformaciones sociales que condicionan el fenómeno. Sólo de esta manera es posible, en efecto, explicar racionalmente el fenómeno de la «peregrinación de las ideas», el hecho de que concepciones y teorías que fueron elaboradas hace mucho tiempo y que a menudo pasaban por obsoletas, adquieran nuevamente brillo y significado en un nuevo contexto social. De lo que se trata, precisamente, es de reco-

nocer y comprender este contexto. Correctamente proceden, por tanto, aquellos autores que toman este camino, si bien no siempre se puede estar de acuerdo con sus conclusiones.[119]

La respuesta a la cuestión planteada anteriormente es sencilla, yo diría incluso banal, pero sólo una vez que se la conoce: las ideas se hacen «modernas» cuando representan una respuesta teórica a necesidades objetivas; ideas viejas y ya arrojadas por la borda se ven de nuevo recogidas y activadas cuando, con la correspondiente adaptación, hacen posible una mejor comprensión del mundo contemporáneo y sus problemas. Sobre esto reposa el renacimiento de la teoría de la alienación.

Cuando esta teoría, en la primera mitad del siglo XIX, alcanzó la cúspide de su «carrera», esto se relacionaba estrechamente con la lucha por la liberación del hombre del dominio de la religión, aquel «opio del pueblo» (designación que, como queda dicho, fue acuñada por Bruno Bauer y adoptada por Marx). Hoy diríamos que es esta una manera muy estrecha de considerar los problemas sociales; pero en aquella época, visto históricamente, era la dominante de la lucha social, cosa que Marx enfatizó en sus análisis del momento. Asunto diferente es que solamente él, de toda una pléyade de jóvenes hegelianos, lograra liberarse de las ataduras de este estrecho horizonte y llegara paso a paso, en lógica consecuencia de la búsqueda de la «raíz» del problema, no solamente a la afirmación de que esta «raíz» era el hombre, y que el hombre era el más alto bien para el hombre, sino también a la formulación concreta de estas verdades generales sobre la base de una nueva visión del mundo y de una nueva manera de entender la evolución de la sociedad. Su camino pasó por el análisis de las diversas formas de la alienación: la religiosa, la ideológica, la política, para llegar por último al fundamento de los fundamentos, a la alienación económica. Y en este momento Marx se desprende decididamente de sus compañeros de armas, con quienes está en conflicto, entre otras cosas, en el camino del desarrollo y la formulación concreta de la teoría de la alienación. Critica la concepción que éstos tienen de la alienación, renuncia incluso, por un tiempo, al uso de la terminología al respecto. Pero según hemos visto, en ningún caso se deshace de la concepción correspondiente.

Por diversos motivos —de los cuales ya ha sido en parte cuestión— la teoría de la alienación cayó en el olvido, especialmente en

119. Como ejemplo mencionaré solamente tres trabajos de autores que han elegido este camino: Robert Blauner, *Alienation and freedom,* Chicago, 1964, pp. 1-3; Walter M. Gerson, «Alienation in mass society», en *Sociology and Social Research,* XLIX, n.° 2 (1965), pp. 145-151; Robert A. Nisbet, *Community and power,* Nueva York, 1962, pp. 3-19.

los círculos marxistas. Pero el desarrollo de la sociedad va poniendo cada vez con más énfasis la situación de alienación en el primer plano, y ahora no sólo primordialmente en la forma de alienación religiosa, sino en formas de expresión directamente social y de un radio cada vez más amplio. Tanto en el sentido de la alienación objetiva, de la alienación de los productos de la actividad humana, como en el sentido de la alienación subjetiva, de la alienación del hombre en su relación con los otros hombres, con la sociedad, con el propio yo. En esta segunda forma, de la alienación de sí mismo, el problema se hace especialmente doloroso y urgente luego de la primera guerra mundial, y sobre todo después de la segunda. Los acontecimientos enlazados con la crisis general del capitalismo, cuya más crasa expresión fueron las dos guerras, homicidas y sin par en cuanto a sus dimensiones y consecuencias; el colapso del sistema de valores tradicional, que también afectó a los credos religiosos; la contrarrevolución totalitaria fascista, que, como respuesta a la revolución socialista, se afianzó sobre un régimen de terror que aniquiló los derechos fundamentales del individuo; las deformaciones en el desarrollo del socialismo, en especial en lo que toca a la relación con el hombre; el desarrollo de la nueva tecnología bélica, que amenaza a la humanidad con la aniquilación total: todo esto (y se trata sólo de fragmentos de un todo mayor) pone la cuestión del hombre y de la cualidad de la vida en el centro de la problemática de nuestra civilización. Como reacción a ello se desarrolló una variedad de «filosofías del hombre», que intentaban satisfacer el desafío planteado por el desarrollo histórico a la filosofía. Este trasfondo de problemática social, por sí solo, hace comprensible el florecimiento de tendencias tales como el existencialismo, el personalismo, etc. Al aparecer, dentro de esta situación, los escritos de juventud de Marx, en especial sus *Manuscritos* de 1844, obraron como una especie de catalizador: la situación objetiva encontró su nombre: *alienación*.

Con gran belleza ha descrito Roger Garaudy esta situación y su desarrollo en su libro *Perspectives de l'homme*:

> Las dos guerras mundiales ejercieron una influencia decisiva sobre la formación y el desarrollo de la filosofía existencial. Ante todo, contribuyeron considerablemente a que todas las filosofías —el existencialismo ateo, la filosofía cristiana, el marxismo— tuviesen que convertirse en filosofías existenciales, porque los fundamentos de la existencia humana estaban puestos en cuestión y la respuesta no podía ser aplazada. No existe hoy ninguna filosofía viviente en la cual no cobrara expresión esta situación del hombre: la situación de todos los hombres que se ven envueltos en conflictos generales, en un destino desconocido, que se enfrentan a la constante amenaza

de la muerte, que viven en un miedo constante, un miedo tan enorme como lo es la escala de los acontecimientos que lo causan...

Es digno de notar que el existencialismo haya encontrado su mayor difusión en Alemania después de la derrota de 1918, en Francia después de la de 1940; el colapso de la estructura social, política, nacional, espiritual, que le había dado hasta entonces, como desde afuera, un sostén a la vida de cada uno, llevó a los hombres a hacerse conscientes, en un mundo de ruinas, de su responsabilidad individual. De Heidegger a Jaspers en Alemania, de Sartre a Gabriel Marcel en Francia, la presencia del caos y la catástrofe ha dado a la filosofía moderna un estilo nuevo y dramático.

Las viejas filosofías se vieron obligadas, por las exigencias del mundo de hoy, a una renovación profunda.[120]

Marx introdujo la teoría de la alienación en la filosofía moderna. Por lo demás, no sólo en la filosofía, también en las ciencias sociales, especialmente en la sociología, donde la teoría de la alienación —si bien en forma subjetivamente deformada— celebró triunfos nunca vistos. Y sin embargo es esto un fenómeno nuevo, que debe indirectamente su origen a la publicación de los escritos de juventud de Marx. Vittorio Rieser señala con acierto que en el índice de la *American Sociological Review* para los años 1936 a 1955 no se encuentra un solo artículo sobre la alienación; en los años siguientes, en cambio —al igual, por lo demás, que en otras publicaciones americanas en el campo de la sociología, psicología, etc.— prácticamente pululan los artículos de esta especie.[121]

Dos momentos, pues, han ayudado después de la segunda guerra mundial a la teoría de la alienación en su «carrera»: la necesidad social de una iluminación teorética de las condiciones bajo las cuales el hombre ha perdido el dominio sobre sus propios productos y se siente, a consecuencia de ello, amenazado y enajenado de la propia sociedad, y, segundo, la publicación de aquellos trabajos de Marx que venían al encuentro de esta necesidad con la teoría de la alienación contenida en ellos.

¿Y cuál fue el destino de esta teoría marxiana entre los marxistas? Como sabemos, fue harto curioso y complicado.

Huelga decir que la problemática del ser humano no escapó a la atención del movimiento comunista, el único en levantar, luego de la primera guerra mundial, la teoría marxista como su doctrina e ideología oficiales. En aquella época, sin embargo, en el período del empuje postrevolucionario, era cosa fácil y sencilla explicar los problemas que estremecían al mundo capitalista como síntomas de su

120. Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme,* París, 1959, pp. 8-9.
121. Vittorio Rieser, art. cit., p. 154.

podredumbre y agonía. Este sentimiento de superioridad, a partir del cual era posible negar los fenómenos similares en la sociedad que construía el socialismo, estaba relacionado con las indiscutibles conquistas de la revolución socialista en el campo de las relaciones interhumanas, cuyo fundamento era la superación de la propiedad privada de los medios de producción y el derrocamiento del poder de las clases poseedoras. La existencia de un aparato de poder parecía a los comunistas completamente justificada —y con razón— por la existencia de las fuerzas contrarrevolucionarias y la necesidad de combatirlas. En la Unión Soviética se desarrolló un humanismo socialista, cuyos portaestandartes fueron, en la literatura, Gorki, en la pedagogía, Makarenko y otros. Desde esta posición, apoyándose en la revolución social que había suprimido muchas lacras del antiguo régimen, se podía combatir con razón el giro de la socialdemocracia hacia la idea del socialismo ético como retroceso, cuando no como velada solidarización con la contrarrevolución. El estalinismo —producto de un fenómeno que le había robado el sueño a Lenin en los últimos años de su vida, a saber, el de la burocracia del estado y del partido— se encontraba por aquel entonces en una etapa de desarrollo en la cual, desde la perspectiva de las luchas en torno a la línea del partido, no se podían reconocer con exactitud su función y sus tendencias evolutivas. Todavía era posible considerar muchas de las dolorosas formas de expresión del estalinismo como fenómenos tristes pero inevitables de la lucha de clases (por ejemplo en la colectivización de la agricultura). Pero el estalinismo como sistema de dominio, cuya característica principal es la alienación política —primordialmente la alienación de los órganos del poder físico—, ya estaba presente. Presentes estaban también aquellas concepciones teóricas que consolidaban el sistema, que representaban una específica interpretación, o más bien una mala interpretación, del marxismo; en relación con ellas, existían también límites específicos para la comprensión del marxismo, lo cual, por supuesto, se hace también extensivo a los nuevos hallazgos y descubrimientos en este terreno.

No es ninguna casualidad que los canales de información fueran rápidamente sellados. La edición de las obras completas de Marx y Engels (MEGA) en su lengua original fue repentinamente interrumpida luego de la publicación de algunos volúmenes; con ello quedaron interrumpidos los descubrimientos de Riasanov y Adoratski, que habían logrado publicar algunos de los trabajos hasta el momento desconocidos de Marx y Engels, como los *Manuscritos* de 1844, junto con algunos escritos de juventud menores pero fundamentales: *La ideología alemana* y la *Dialéctica de la naturaleza.* Los *Grundrisse* tuvieron que esperar hasta 1939.

¿Fue casual esta oposición, provino acaso de que hubiese tareas editoriales de más importancia? En modo alguno. ¿Qué puede haber, por otra parte, de más importancia para los marxistas que conocer las ideas auténticas de su maestro? Pero las obras publicadas en el tránsito de los años veinte a los treinta habían dado la prueba convincente de que estas ideas en modo alguno eran conocidas por completo y hasta el fondo. Ahora, sin embargo, esta fuente fue cegada, porque su contenido era incompatible con la doctrina oficial del estalinismo. En todo caso, obras como los *Manuscritos* de 1844, que en la MEGA —por supuesto— recibieron su lugar conforme a la cronología de las obras de Marx, fueron destinadas posteriormente a modo de castigo —como «premarxistas»— a un volumen especial, el «Volumen suplementario», fuera de la edición normal y de la numeración de los volúmenes. Con ello se vio también la teoría de la alienación alejada, a modo de castigo, del edificio de pensamientos marxiano. Esto no se podía hacer con los *Grundrisse* posteriores, pero en este caso se contaba con el carácter esotérico de la obra.

Así pues, una obra de Marx que se había convertido en la literatura mundial en catalizador del renacimiento de la teoría de la alienación, se vio abocada al rechazo de los marxistas. ¡Qué de cosas no se han inventado! Que era una tontería premarxista, de la que Marx se había distanciado en su edad madura (¡mentira o ignorancia!), una teoría antropológica, que tomaba como punto de partida una especie de saber metafísico sobre la «esencia» del hombre (¡un disparate, si se ha leído el texto y se ha comprendido la clara distinción de Marx entre enajenación objetiva y enajenación de sí mismo!). Durante años se tuvo a los marxistas en el bienaventurado convencimiento de que la teoría de la alienación era idealista y burguesa, que los «revisionistas» la habían tomado de los existencialistas y pretendían —una vez más— completar el marxismo con la mercancía ideológica «de moda» de la burguesía. Para cultivar convencimientos semejantes hubo que cegar el flujo informativo sobre las obras de Marx e impedir la edición de nuevos manuscritos. Desde este punto de vista, la edición posterior de los *Grundrisse* fue un serio error, ¡una metedura de pata! Pero esta obra permaneció por largo tiempo esotérica, y hasta el final de los años sesenta, cuando comenzaron a aparecer las traducciones en lenguas extranjeras, prácticamente desconocida.

¿Y por qué todo esto? Antes que nada, porque la teoría de la alienación no calza en la concepción teórica del estalinismo. En esto actúan conjuntamente dos motivos: el uno, que en el período postrevolucionario, bajo las condiciones de una «fortaleza sitiada», era *objetivamente* imposible atender forzadamente a los intereses del hom-

bre, de la libertad, de la democracia, de la lucha contra las múltiples formas de la alienación, porque el país era para ello demasiado débil y tenía que movilizar a las masas para la lucha por la supervivencia, por la existencia de un nuevo orden social; el otro motivo fue la concepción teórica del estalinismo. ¿Cómo puede tolerarse la idea de la alienación política (por tanto la de la lucha por su superación), si se defiende la teoría de que la lucha de clases se agudiza con el desarrollo progresivo del socialismo? ¿Cómo se podía permitir la libre expresión a la idea marxista del estado como alienación y del comunismo como un sistema que ha superado definitivamente esta enajenación, si se defendía la opinión de que era posible construir el comunismo conservando la institución del estado? Estos son solamente ejemplos que demuestran que, junto a las dificultades de naturaleza objetiva, el sistema de pensamiento del estalinismo le hacía imposible a éste aceptar la verdad evidente de que la teoría de la alienación es un elemento, y por cierto un elemento importante del marxismo.

Para que esta verdad pudiera abrirse un camino —un proceso que dura aún, y que no está ni con mucho concluido—, era necesario no sólo mejorar las condiciones objetivas de existencia de la sociedad socialista, cosa que sucedió en gran parte luego de la segunda guerra mundial, sino también destruir la ideología y el sistema de pensamiento del estalinismo, proceso que fue iniciado con el XX Congreso del PCUS. El destino posterior de la teoría de la alienación en el campo marxista, donde ésta gana, de modo lento pero seguro, un derecho de ciudadanía, es sólo comprensible en el contexto de la desestalinización. Que en la actualidad la conversión en tabú de esta problemática se reduzca exclusivamente a la alienación en el socialismo —donde este tabú se ha visto relativizado, se ha convertido en tema de discusión, y en consecuencia presenta grietas—, debería ser valorado como un hecho políticamente significante.

Entre los factores que tuvieron como efecto que la teoría de la alienación no pudiera hacer pie en los círculos marxistas comunistas, se encuentra también la circunstancia de que en la época en que estos círculos se «cerraban» solidariamente contra esta teoría (con algunas excepciones, a saber György Lukács, de cuya obra *Historia y consciencia de clase* ya se habló aquí), los círculos científicos y socialdemócratas, que no se sentían obligados ante ninguna «ortodoxia» partidista, hicieron grande la fama de los manuscritos de Marx.[122] Sin duda alguna que esta obra de Marx fue utilizada, en la

122. Entre muchos trabajos mencionaré el ya citado de Hendrik de Man, «Der neu entdeckte Marx», así como el ensayo de Herbert Marcuse de la misma época, «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», en *Die Gesellschaft*, Berlín, n.° 9 (1932), pp. 136-174.

interpretación de aquellos autores, para una reinterpretación del marxismo en un espíritu reformista. Como por desgracia los «ortodoxos» simplemente desconocían los trabajos de Marx recientemente editados, fue necesario mucho tiempo, y un fuerte impulso en la lucha contra el estalinismo, para que también estos círculos comenzaran a aceptar las concepciones para ellos nuevas —pero desde el punto de vista de la historia del marxismo viejas— del humanismo marxista, del papel del individuo y de la teoría de la alienación. Entonces quedó claro que la aprobación de estas concepciones y su ordenamiento en el fondo básico del marxismo, ni trae consigo la necesidad de reinterpretarlo como socialismo ético, ni de desprenderse de su contenido revolucionario. Por el contrario, su fuerza de acción sobre las masas se ve con ello reforzada.

Esta reorientación partió primero y ante todo de comunistas del occidente; un papel especial en ella les cupo a los comunistas franceses, muy activos intelectualmente por aquella época. Aquí hay que nombrar antes que nada al importante filósofo marxista Henri Lefebvre, y posteriormente también a Roger Garaudy, que en una serie de trabajos abrieron para la teoría de la enajenación, a una escala internacional, el camino hasta los círculos marxistas (el artículo anteriormente citado de Roger Garaudy en los *Voprossi filosófii* puede dejarse de lado como incidente penoso; la obra total de este filósofo marxista tiene un carácter completamente distinto).[123]

Es comprensible el papel directivo de los comunistas occidentales en este terreno: sometidos a la presión inmediata de tendencias rivales, estaban obligados, para no llevar las de perder en la lucha, a recoger el guante del desafío. Los países socialistas tenían, en este respecto, «cubiertas las espaldas», por eso sus ideólogos eran menos receptivos para la problemática actual.

En el curso posterior de sus consideraciones recién citadas, sobre las causas del fortalecimiento del interés en la problemática filosófica del hombre en la época de postguerra, Garaudy escribe:

> En Francia, la filosofía marxista se vio enfrentada a una realidad histórica fundamentalmente diferente a la que habían conocido Marx y Engels, y de la que conoció Lenin.
>
> Una idea combativa, especialmente en momentos de extremada tensión histórica y de polarización de las fuerzas, se ve impulsada por

123. Se ha hecho especialmente meritorio en este campo Henri Lefebvre, que comenzó inmediatamente después de la guerra a ocuparse del problema de la alienación: Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique,* París, 1947; *Critique de la vie quotidienne*, vol. I, introducción, París, 1958; *Sociologie de Marx,* París, 1966. Roger Garaudy escribe cosas interesantes sobre la alienación en *Karl Marx,* París, 1966.

las exigencias de la vigilancia y la lucha a una cierta actitud de rigidez frente a las otras fuentes de pensamiento, pero para el marxista no está sujeto a duda alguna que el marxismo, de cualquier especie que sean su búsqueda y sus inevitables errores, no puede existir ni desarrollarse si no integra y sobrepasa todo lo que la filosofía moderna posea de vivo ...[124]

A esto solo habría que agregar que, tratándose de la filosofía del hombre y especialmente de la problemática de la alienación, no solamente se trata de sacar inspiración de las fuentes ajenas, sino de retornar a las propias, auténticas fuentes marxistas, que por un extraño destino han caído en el olvido.

Los trabajos de los países socialistas sobre este tema vienen —por los motivos enumerados— más tarde, pero son más profundos e interpretan (lo que especialmente vale para los trabajos soviéticos) con toda corrección la alienación como una relación social objetiva, a diferencia de la enajenación de sí mismo. De esto ya se ha hablado aquí. En Polonia se trata, desde los años cincuenta, de los trabajos de Bronislaw Baczko, Marek Fritzhand, Leszek Kolakowski, Adam Schaff, Bogdan Suchodolski y otros más. En la Unión Soviética, toda una pléyade de autores comenzó, en los años sesenta, a escribir sobre la problemática de la alienación, en forma a menudo creadora y profunda: Davydov, Keschelava, Narski, Ogurtzov, Pachinov, Petrossian, Sitnikov y otros. En Yugoslavia se trata principalmente del grupo *Praxis*: Mihailo Markovic, Gajo Petrovic, Predrag Vranicki y otros. En la RDA hay que nombrar ante todo a Kurella, que ya en 1936 había escrito sobre la alienación,[125] además a Buhr, Heise, Schufenhauer y otros. El interés por la problemática de la alienación va evidentemente en aumento, y con el tiempo se ha ido transformando la actitud en un comienzo negativa con respecto a ella en el campo marxista. No quiere esto decir que la oposición haya desaparecido. Pero una evolución en este sentido es fácilmente perceptible, y el motivo no reside solamente en el conocimiento más profundo de la problemática, sino también en la evolución social y las exigencias de la lucha ideológica que ésta trae consigo.

Last but not least quisiera subrayar la importancia de la obra de un excelente erudito polaco, que no ha sido apreciada como corresponde en relación con la problemática que nos ocupa, a causa de la barrera del lenguaje, y también porque el autor no viene del campo marxista. Me refiero a los *Gehundlagen der materialistischen Erziehungstheorie,* de Bogdan Suchodolski, publicado en Varsovia en 1957.

124. Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, p. 10.
125. Alfreg Kurella, *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst*, Berlín, 1958.

El año de aparición es característico: un año después del *octubre polaco* de 1956, que sacudió los fundamentos del estalinismo en Polonia. Lo importante aquí no es cuánto duró esta «rebelión», sino que el autor, que había recorrido un largo camino para llegar a la comprensión del marxismo y al reconocimiento de su papel en la pedagogía y la teoría de la cultura, resistió primero, con una fuerza de carácter poco común, la presión con la cual se le quería obligar a la autocrítica durante el período de Stalin, y luego realizó *sponte sua* una crítica de esta especie —en forma de una interpretación positiva de la doctrina marxista en el terreno de la pedagogía—, al publicar la obra mencionadas en un momento en que el estalinismo parecía superado en Polonia. Constatando este hecho, del que he sido testigo, doy satisfacción a una vieja deuda. ¡Hay que quitarse el sombrero!

Hay en ese libro un capítulo dedicado a la problemática de la alienación que sobrepasa en mucho en cuanto a claridad y profundidad a otros trabajos de aquella época. Allí encontramos el reconocimiento expreso del carácter objetivo de la alienación, y la diferencia entre objetivación y enajenación; por este camino el autor llega al núcleo de la diferencia entre la teoría marxista de la alienación y la idealista; especialmente interesantes e incitadoras son sus consideraciones sobre la superación de la alienación y sobre los pasos que conducen a esta meta. Ciertamente que hoy se puede y se debe ir mucho más lejos en esta reflexión, pero en aquel entonces fue esto un verdadero trabajo de pioneros que le dio a la reflexión marxista sobre la alienación, especialmente en Polonia, un poderoso impulso, haciéndola adelantar un buen trecho.

Un gran papel en la popularización de la teoría marxiana de la alienación y de su aplicación al análisis del mundo moderno, es el que ha jugado un pensador al que aquí le corresponde un lugar especial, por haber dado a conocer la teoría de la alienación en vastos círculos científicos: Erich Fromm. Como psicoanalista, combina de una manera extraordinariamente interesante y —desde el punto de vista del psicoanálisis— nada ortodoxa, la teoría freudiana con el marxismo. Erich Fromm, que antes de la toma del poder por Hitler pertenecía a la así llamada Escuela de Frankfurt, se ha ocupado de la teoría marxiana de la alienación y la ha desarrollado en una serie de obras.[126] Es evidente que a Fromm le interesa ante todo el aspecto psicosociológico de la problemática, pero a pesar de todo reconoce la

126. Erich Fromm, *Escape from freedom*, Nueva York, 1941 [hay trad. cast.: *El miedo a la libertad*, Ed. Martínez de Murguía, Madrid, 1975]; *The sane society*, Nueva York, 1955; *Marx's concept of man*, Nueva York, 1961.

dimensión marxiana de la alienación objetiva y el carácter relativamente secundario, en relación con ésta, de la alienación de sí mismo (véase *El miedo a la libertad*). Sin duda alguna ha sido mérito de Fromm, no siempre apreciado como corresponde, el que gracias a sus trabajos la problemática de la alienación haya penetrado —especialmente en los Estados Unidos— en la conciencia de psicólogos y sociólogos y ocupe desde entonces un lugar de honor en la literatura especializada. Esto es tanto más importante cuanto que en esta literatura no escasean los trabajos que restan importancia a la teoría de la alienación,[127] ni tampoco aquéllos que, a pesar de toda su apariencia de erudición, resultan realmente grotescos.[128] Esto no deberían perderlo de vista las personas que se esfuerzan, de cualquier manera, en encontrarle defectos a Fromm porque éste no es comunista y no vacila en criticar lo que en la praxis de los países socialistas no le gusta. Esto no disminuye en lo más mínimo los méritos teóricos de Erich Fromm, aunque a uno le disgusten sus opiniones políticas. En favor de la difusión y del desarrollo de la teoría de Marx, no hay duda de que él ha hecho más que muchos «ortodoxos».

127. En una serie de artículos, Daniel Bell defiende la tesis según la cual Marx habría rechazado en su posterior evolución la teoría de la enajenación en favor de la teoría de la explotación; afirma que es una invención de los revisionistas concederle una significación especial a la teoría de la alienación; que en sus años posteriores Marx reconoce a las clases, y no a los individuos, como realidad social. A los «ortodoxos» estalinistas no los encontramos solamente en los países socialistas. Véase el artículo «The "rediscovery" of alienation», en *The Journal of Philosophy*, VI, n.° 24 (1959); «Sociology: a guide to modern usage», en *American Scholar*, n.° 35 (1966).

128. Lewis Feuer, «What is alienation? The career of a concept», en M. Stein-A. Widich, eds., *Sociology on trial*, Prentice Hall, 1963. Por este artículo nos enteramos de que la alienación es «una concepción neorrevisionista» (p. 127), que en el curso de la evolución del marxismo ha sido reemplazada por la concepción de la explotación y de la lucha y, lo más interesante de todo, que la enajenación es una teoría «*with a preponderantly sexual connotation*» (p. 129).

CAPÍTULO II

LA ALIENACIÓN OBJETIVA

El análisis de la alienación —en cuanto relación, proceso y producto— se descompone naturalmente, en relación a su contenido, en el de la enajenación objetiva y el de la subjetiva. Trataremos la problemática en este orden de precedencia.

En el primer capítulo (p. 92), definimos:

«La alienación designa la relación entre el hombre y sus diversos productos; ésta consiste en que:

»*a*) el hombre crea las cosas, ideas, instituciones, etc. existentes, pensando en la satisfacción de determinadas necesidades sociales y tendiendo a determinadas metas en relación con aquellas;

»*b*) estos diversos productos del hombre, sin embargo, en un determinado mecanismo social y sometidos a las leyes que rigen a este mecanismo, funcionan a veces de una manera que no ha estado en la intención del hombre, y esta autonomía de su manera de funcionar ante las metas fijadas por su creador se convierte en un elemento de la espontaneidad de la evolución social;

»*c*) los productos del hombre se transforman así, en el marco de la relación de alienación, en un poder ajeno al hombre, que se enfrenta a la voluntad de éste, frustra sus planes y llega incluso a amenazar su existencia, sometiéndolo bajo su dominio».

Como se desprende de esta definición de la alienación objetiva, es decir, de la alienación de los productos humanos objetivamente existentes, en un determinado mecanismo de funcionamiento de la sociedad todos los productos humanos pueden estar sujetos a la alienación. Para nuestro análisis elegimos, sin embargo, determinadas categorías, que juegan en la vida social del hombre un papel especial:

1) la alienación económica,
2) la alienación de las instituciones sociopolíticas,
3) la alienación de los productos del espíritu.

El orden de precedencia en el cual tratamos estos problemas es el inverso del de la secuencia cronológica de su aparición en la evolución del pensamiento de Marx. También esta vez se trata de una «marcha atrás» específica, también esta vez sucede ésta conscientemente: al final estaban los fenómenos de desarrollo que a Marx le parecían los más importantes, y el camino hasta allí había pasado por sus análisis anteriores de la alienación.

1) El ejemplo clásico de una alienación objetiva son los productos materiales del trabajo humano, que funcionan como mercancías en el mercado y se hacen, en la circulación de las mercancías, independientes de la voluntad y las intenciones de sus productores. Es éste uno de los fenómenos sociales que —junto con la guerra— exponen ante la mirada de los hombres con la mayor agudeza y el máximo dolor, ante todo en las épocas de crisis económicas, que los productos de su trabajo no sólo se hacen independientes de los propósitos humanos, sino que —en un mecanismo social dado— pueden también constituirse en un poder enemigo de sus propios productores, que amenaza el bienestar e incluso la existencia de éstos.

No puede sorprendernos que en el marxismo la forma económica de la alienación juegue un papel especial. Si la sociedad socialista ha de ser una sociedad de hombres libres, entre otras cosas, de seres humanos que no estén sometidos a los caprichos de un desarrollo social espontáneo, sino que le den forma consciente y planificada, antes que nada tiene que ser superada la alienación económica; a esto es a lo que el postulado de la supresión de la propiedad privada de los medios de producción apunta. En el marxismo, sin embargo, la lucha contra la alienación económica descansa todavía sobre otra premisa: según Marx la alienación económica desempeña el papel de base, de fundamento de otras formas de alienación que se originan sobre su suelo. Es por eso que Marx, que había comenzado su análisis con la religión y la ideología, para pasar luego a la alienación política, concluyó el camino de su desarrollo con la alienación económica, como fundamento de los fundamentos. Esto explica, entre otras cosas, el desplazamiento del centro de gravedad de su interés desde la filosofía a la economía. Por lo demás, era perfectamente consciente de ello, y ya en los *Manuscritos* escribió *expressis verbis* al respecto:

> Esta propiedad privada *material*, directamente *sensible*, es la expresión material, sensible de una vida *humana enajenada.* Su proceso —la producción y consumo— es la revelación *sensible* del movimiento de toda la producción hasta ahora, es decir de la realización o realidad del hombre. La religión, familia, Estado, Derecho, moral, ciencia, arte, etc. no son sino formas *especiales* de la produc-

ción, hallándose sometidas a su ley general. Por tanto la positiva superación de la *propiedad privada*, apropiándose la vida *humana*, es superación positiva de toda enajenación, o sea el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc. a su existencia *humana*, es decir *social*. La enajenación religiosa en cuanto religiosa se limita a *la conciencia* de la intimidad humana; pero la enajenación económica es la de la *vida real*, su superación comprende por tanto ambos aspectos.[1]

El trapajo humano es el punto de partida del análisis de Marx y está en el primer plano de su interés dentro del marco de la alienación económica. Esto aparece con toda claridad en los *Manuscritos*, cuya parte en mi opinión más característica e interesante lleva el título de «El trabajo enajenado». Y este tema —el tema central de la problemática de la enajenación económica— se prolonga luego como un hilo rojo por todas las obras posteriores de Marx, especialmente aquellas que se ocupan de manera inmediata con la problemática económica. Los partidarios de la teoría según la cual el Marx maduro habría dejado de lado la concepción de la alienación, olvidan con ella un pequeño detalle, a saber que uno de los pilares del pensamiento económico de Marx es el concepto de trabajo asalariado; pero en Marx trabajo asalariado es idéntico a trabajo enajenado. La enajenación está, pues, clara e inequívocamente enraizada en toda la problemática económica de Marx, incluyendo al *Capital*. En las conferencias que pronunció en 1847 y publicó en 1849 bajo el título de *Trabajo asalariado y capital*, Marx habla de la fuerza de trabajo como de una mercancía que el obrero vende para poder vivir y que es una exteriorización de su vida; ésta comienza recién cuando su trabajo ha terminado (este motivo de la vida humana que comienza recién después del trabajo hace su aparición en los *Manuscritos*, se repite en *Trabajo asalariado y capital* y retorna de manera especialmente acusada en el volumen III del *Capital*, una de las muchas pruebas de la continuidad sin rupturas de determinadas concatenaciones de pensamiento en Marx). Sin emplear la expresión *alienación*, Marx pone en el concepto de trabajo asalariado toda la significación de su teoría de la enajenación objetiva, al escribir en *Trabajo asalariado y capital*:

Pero el trabajo es la propia actividad vital del obrero, su propia expresión de vida. Y esta *actividad vital* se la vende a un tercero, para asegurarse los necesarios *medios de vida*. Su actividad vital es, pues, para él, sólo un *medio* para poder existir. Trabaja para vivir. ...

1. OME 5, pp. 378-379.

> La vida comienza para él allí donde esta actividad termina, en la mesa, en el banco de la cervecería, en la cama.[2]

Con alguna anterioridad, Engels expresa un pensamiento en lo esencial idéntico, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845):

> Otra fuente de desmoralización entre los obreros es la condenación al trabajo. Si la actividad productiva voluntaria es el mayor disfrute que conocemos, en cambio el trabajo forzado es la tortura más atroz y degradante. Nada es más terrible que tener que hacer todos los días, de la mañana a la noche, algo que nos repugna. Y cuanto más humano se sienta el obrero, tanto más odioso deberá parecerle su trabajo porque sentirá la coerción y la falta de objetivo para él mismo que ese trabajo implica. Pues, ¿por qué trabaja? ¿Por el placer de la creación? ¿Por instinto natural? En modo alguno. Trabaja por el dinero... La división del trabajo aún ha multiplicado los efectos embrutecedores del trabajo forzado en general. ... se pretende, decíamos, que semejante condena no degrade al hombre al nivel del animal![3]

En los *Grundrisse* (1857) Marx repite su caracterización del trabajo asalariado, que ya había formulado en 1849 en *Trabajo asalariado y capital*: el trabajo asalariado es trabajo que produce capital, es decir, da origen a un poder ajeno, independiente de él.[4] Y un par de párrafos más abajo, habla de la «... forma extrema de la enajenación, en la que [en la relación del capital con el trabajo asalariado] el trabajo, la actividad productiva, se presenta en relación con sus propias condiciones y con su propio producto...».[5] Este pensamiento impregna todo el *Capital.*

Resulta completamente claro por qué Marx, al tratar el problema de la alienación, se basa precisamente sobre el análisis del trabajo humano. Se aproxima a la cuestión desde dos aspectos diferentes: desde el del producto del trabajo y desde el del proceso de trabajo en sí mismo. Nuevamente es necesario subrayar que el análisis contenido en los *Manuscritos* a este respecto (capítulo «El trabajo enajenado») en ningún caso —según lo afirman los partidarios de la teoría del Marx «joven» y el Marx «viejo»— es refutado por las

2. Karl Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, MEW, t. 6, pp. 400-401 [la traducción castellana aquí reproducida es la de R. Bein, correspondiente a OME 12, de próxima publicación].
3. OME 6, pp. 373-374.
4. OME 21, p. 418.
5. *Ibid.*, pp. 469-470.

consideraciones económicas posteriores; por el contrario, en ellas se prosigue su desarrollo y se lo hace más concreto.

No se debe olvidar que, según Marx, el trabajo enajenado, en forma de trabajo asalariado, da origen a la propiedad privada. Sólo en el desarrollo posterior se produce la acción recíproca. Es así como, sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción, el producto del trabajo humano se enajena —dentro del marco de esta acción recíproca—, se convierte en un poder independiente de su productor, cuyos planes frustra y cuya existencia incluso amenaza. La definición clásica para la alienación del producto del trabajo, que encontramos en los *Manuscritos,* se repite en *La ideología alemana* y posteriormente en los *Grundrisse,* y conserva su peso y significado en toda la obra de Marx, si se comprende correctamente un concepto tan fundamental de la teoría marxiana como lo es el del trabajo asalariado.

La alienación del producto de la actividad humana —en este caso: de la mercancía— es el substrato del desarrollo espontáneo y sin plan de la sociedad; es, en posterior consecuencia, el substrato de la economía de dinero, con todo lo que de ésta se deriva.

Sin embargo la alienación del *producto* del trabajo es solamente un lado del problema; el otro es la alienación del *proceso* del trabajo mismo, que conduce a la alienación de sí mismo, por tanto a la problemática de la cual nos ocuparemos con más detalle en el próximo capítulo, puesto que toca ya a la alienación del *hombre* trabajador. Pero aquí tenemos al menos que señalar el problema, para obtener una imagen completa de aquello que se designa como «alienación del trabajo».

También en esta problemática concreta, es necesario distinguir por lo menos dos aspectos:

Se trata, primero, de que el hombre que trabaja se siente enajenado de su trabajo, cosa que —como queda dicho— pertenece al campo de la alienación subjetiva;

segundo, se trata de cuestiones relacionadas con la división del trabajo, que están situadas casi en el límite entre la alienación objetiva y la subjetiva (alienación de sí mismo).

El primer aspecto sólo queremos aquí anotarlo, pero con el segundo vamos a ocuparnos ya más detenidamente, en consideración a que cae, al menos en parte, en el terreno de la alienación objetiva.

En lo que toca al primer problema, me limitaré al famoso paso de los *Manuscritos,* que por lo demás ya ha sido citado parcialmente aquí.

> Hasta ahora sólo hemos perseguido la enajenación, la extrañación del trabajador en un sentido: su *relación con los productos de su trabajo.* Pero la enajenación no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción,* dentro de la misma *actividad productiva.* ...
>
> ¿En qué consiste entonces la extrañación del trabajo?
>
> 1.° El trabajo le es *externo* al trabajador, o sea, no pertenece a su ser. Por tanto el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega; no se siente bien, sino a disgusto; no desarrolla una libre energía física e intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. De ahí que el trabajador no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado. Cuando no trabaja, se siente en casa; y cuando trabaja, fuera. De ahí que su trabajo no sea voluntario, sino forzado, *trabajos forzados.* Por lo tanto, el trabajo no le satisface una necesidad, sino que sólo es un *medio* para satisfacer necesidades fuera del trabajo. ... Lo mismo que en la religión la propia actividad de la fantasía, cerebro y corazón humanos actúan sobre el individuo independientemente de él, o sea como actividad extraña —divina o diabólica—, tampoco la actividad del trabajador es la suya. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.[6]

Este motivo en la caracterización del trabajo asalariado (del «trabajo forzado», según lo expresa Marx más drásticamente aún) se repite múltiples veces en sus obras posteriores; en su forma más fuerte y perfilada este pensamiento aparece en el tercer volumen del *Capital,* donde Marx agrega, al repetir la formulación empleada en los *Manuscritos,* que «el reino de la libertad» comienza para el obrero recién allí donde el trabajo concluye, y que esto es así para *todas* las formas sociales y para *cualquier* modo de producción.[7]

Pero en este lugar vamos a concentrarnos sobre el segundo aspecto del problema, sobre la división del trabajo.

Al tema de la división del trabajo y de la dialéctica de su función —por una parte progresista, puesto que es un elemento necesario en el desarrollo de la producción, por otra retrógrada, porque se convierte en un elemento de la enajenación del trabajo— le dedica Marx mucha atención, la analiza repetidas veces, comenzando por los *Manuscritos,* pasando por *La ideología alemana,* en la cual deduce el carácter clasista de la sociedad a partir de la división del trabajo, hasta llegar al *Capital.* Ya en los *Manuscritos* encontramos una caracterización de la función alienante de la división del trabajo:

6. OME 5, pp. 351-352.
7. Karl Marx, *Das Kapital,* libro III, MEW, t. 25, p. 828.

> Con la *división del trabajo* la economía nacional expresa la *socialidad del trabajo* dentro de la enajenación. Puesto que el *trabajo* no hace más que expresar la actividad humana en su condición de enajenada —expresión de vida como extrañamiento de ésta—, también la *división del trabajo* consiste meramente en asentar la actividad de <cada> hombre como *actividad real de <toda> la especie* o como *actividad del hombre en cuanto* <se define como el> *ser* <que se halla> *a nivel de su especie*; pero en forma *enajenada, extrañada.*
>
> Naturalmente, en cuanto la Economía nacional se dio cuenta de que el *trabajo* era la *esencia* de la *propiedad privada*, éste no pudo sino ser concebido como el motor principal de la producción de riqueza; pero sobre la *esencia* de la *división del trabajo*, es decir, sobre esta *figura enajenada y extrañada* de la *actividad humana como actividad a nivel de la especie*, los economistas se expresan muy confusa y contradictoriamente.[8]

Si en la *Miseria de la filosofía* Marx hace a la división del trabajo responsable de producir «especialización» y especialistas y con ellos al especialidiotismo (*fachidiotismus*),[9] un poco antes —en *La ideología alemana*— va ya más allá, adjudicándole a la división del trabajo la división de la sociedad, la contraposición de intereses entre el individuo y la sociedad y, en consecuencia, la génesis de la alienación.[10] En el *Capital* (especialmente en el primer volumen) Marx examina la división del trabajo en el contexto de la producción de mercancías, como supuesto de ésta.

Dejemos sin embargo de lado la historia del problema y contemplémoslo más de cerca con los ojos del hombre actual. La división del trabajo en el interior de la fábrica y a la escala de la sociedad, ha adquirido nuevas dimensiones desde los tiempos de Marx, y con ello se han multiplicado también los efectos enajenantes de esta división, hasta el punto en que el hombre llega a ser un implemento del trabajo de la máquina, completamente subordinado a ella. En uno de sus films de más profunda crítica social, Charlie Chaplin mostró la caricatura del sistema de la cinta de montaje. No se trata solamente de qué es lo que *siente* el hombre en situación semejante —asunto por supuesto de extraordinaria importancia, pero al cual no vamos a referirnos en este contexto—, sino también del aspecto objetivo de la deformación del carácter humano. No se trata pues solamente de que el hombre esté frustrado al transformarse en una

8. OME 5, p. 399.
9. Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW, t. 4, p. 157 [hay trad. cast.: *Miseria de la filosofía*, Júcar, Madrid, 1974].
10. Karl Marx-Friedrich Engels, *La ideología alemana*, pp. 34-36.

tuerquecilla en la gran máquina de la producción, sino también de que con el tiempo aparecen en él síntomas de enfermedad, síntomas de una deformación psíquica. Es perfectamente comprensible que sean ante todo los psicólogos sociales quienes señalen esta vertiente del problema, como por ejemplo Erich Fromm, que escribe sobre las condiciones de existencia de una «sociedad sana» (*The sane society*).

El problema verdadero comienza recién en el momento en que pasamos de describir la alienación, de sus formas y causas, a examinar su superación. Y sin embargo, de esto se trata en primer lugar, por lo menos en el marxismo. No basta con decir que la victoria del socialismo, por tanto la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, significa el final de toda alienación, y que con eso basta. Es ésta una concepción profundamente errada, como intentaré mostrarlo en el capítulo IV: la superación de la propiedad privada de los medios de producción es el supuesto necesario, pero con ella no está superada la enajenación, ésta tiene que ser, en todo caso, superada en su forma concreta. En nuestro caso se trata de la respuesta *concreta* a la cuestión de qué posibilidades existen de superar la alienación del trabajo; además de ello, sabemos que se trata de una cuestión complicada, que toca tanto al producto como al proceso del trabajo.

En lo que toca al producto del trabajo, que se constituye en mercancía, la respuesta para los marxistas es relativamente sencilla: la superación de la alienación en este contexto es únicamente posible bajo la condición de superar la propiedad privada de los medios de producción. Ésta es una condición necesaria, pero no suficiente: incluso suponiendo que en el comunismo vaya a ser de otra manera, en el socialismo el producto material del trabajo humano sigue apareciendo como mercancía, y de ahí que pueda, por cualquier error en la planificación, constituirse —según las palabras de Marx— «como un poder enemigo del hombre» en el mercado, un mercado por cierto socialista, pero que sigue sin embargo sometido a las leyes del mercado. Esto no obstante, la situación, como queda dicho, es en este caso relativamente sencilla.

Tanto más complicada es la cosa tan pronto como se trata de la superación del segundo aspecto de la alienación del trabajo, a saber, la alienación del acto de trabajo. Y aunque sólo sea porque la supresión de la propiedad privada, por sí sola, aquí nada vale; en tanto subsista el trabajo asalariado seguirá subsistiendo la alienación del trabajo, aunque no disponga de ella un propietario privado, sino el estado o una cooperativa. Marx ha dicho (hemos citado la formulación al respecto, del tercer volumen del *Capital*), que esto per-

manece así en *cualquier* modo de producción. Queda pues solamente una salida: suprimir el trabajo asalariado («trabajo forzado», según lo llama Marx) de manera que sólo quede la actividad libre, que en un sentido extensivo es también trabajo, pero no el trabajo del que aquí se trata, no trabajo asalariado o bien trabajo forzado (el obrero *tiene que* trabajar para ganarse su subsistencia) y, por tanto, no trabajo enajenado.

Se podría pensar que esto es utópico: el hombre *tiene que* trabajar para vivir. Pero igualmente utópica sonaba en la época de Marx la exigencia de la superación de la diferencia entre trabajo físico e intelectual, o entre el trabajo en la ciudad y en el campo. Ahora bien, estos tres postulados no son ya en ningún caso utópicos, y Marx reconoció, con visión de largo alcance, el camino para su realización: la automatización.

En la *Miseria de la filosofía* escribía Marx, a continuación del paso citado sobre el «especialidiotismo» producido por la división del trabajo:

> Lo que caracteriza a la división del trabajo en la fábrica mecánica, es que ésta ha perdido todo carácter especial. Pero desde el momento en que cesa todo desarrollo especial, se hace perceptible la necesidad de universalidad, la pretensión de un desarrollo polifacético del individuo. La fábrica automática suprime a los especialistas y al especialidiotismo.[11]

Esta idea sobre la automatización y su papel superador de la alienación retorna, en una forma más desarrollada, en los *Grundrisse,* y las ideas que allí se exponen respecto a este tema (especialmente pp. 80-85 del segundo volumen de la edición OME) resultan, por su actualidad, prácticamente sensacionales.

Y este es el punto al que recurren los autores contemporáneos: [12] se trata de la superación del trabajo en su significado tradicional, así como de la supresión del trabajo enajenado por medio de la *automatización.*

En *La ideología alemana* Marx no solamente postula la liquidación de las clases y del proletariado como clase, sino igualmente —y de manera consecuente— del *trabajo* mismo en el sentido tradicional de la palabra. De ello saca Erich Fromm las siguientes consecuencias:

11. Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 157.
12. Véase el análisis muy a fondo de este problema que hace Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Neuwied/Rhein, 1962, así como *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Rhein, 1967, pp. 45, 48 y 55 [hay trad. cast.: *El hombre unidimensional*].

> La crítica decisiva del capitalismo que Marx hace, no se refiere a la distribución injusta de la riqueza, sino a la desvirtuación del trabajo en trabajo obligado, alienado y sin sentido, y por tanto la transformación del hombre en una «monstruosidad mutilada». El concepto del trabajo de Marx, como expresión de la individualidad del hombre, está condensadamente expresado en su manera de concebir la superación total de la sujeción perpetua de un ser humano por una actividad. Puesto que la meta del desarrollo humano es el desarrollo del hombre total, universal, el ser humano tiene que ser liberado del influjo mutilador de la especialización ... El tema central de Marx es, pues, la transformación del trabajo alienado, sin sentido, en trabajo productivo libre, no la mejor retribución del trabajo alienado por un capitalismo de estado privado o «abstracto».[13]

Esta transformación del trabajo enajenado, sin sentido, en trabajo productivo libre, puede obtenerse única y exclusivamente con la eliminación del trabajo enajenado, o sea con la liberación del hombre del trabajo forzado, del trabajo alienado. Esto lo trae consigo la automatización plena, en el umbral de la cual se encuentra hoy la humanidad (probablemente en los países altamente desarrollados se haya llegado a ella ya en cincuenta años) y que puede convertirse en el comienzo de una nueva civilización, a condición de que al mismo tiempo se produzcan transformaciones correspondientes en el sistema social, las cuales, dicho sea de paso, resultan ser inevitables desde el punto de vista de las probabilidades de supervivencia de la humanidad. Se sobreentiende que la automatización plena no es el único camino para combatir la enajenación, pero ella es especialmente importante. A este respecto, no tengo nada que agregar a los enunciados que formula Herbert Marcuse sobre estos fenómenos y sus consecuencias:

> Una vez que se hubiese convertido en el proceso de producción material por excelencia, la automatización revolucionaría a la sociedad entera. Llevada a la perfección, la cosificación de la fuerza de trabajo humana destruiría la forma cosificada, al cortar la cadena que amarra al individuo a la maquinaria, el mecanismo por medio del cual su propio trabajo lo esclaviza. Una completa automatización en el reino de la necesidad abriría la dimensión del tiempo libre como aquella en la cual se conformarían la existencia privada *y* la social. Esta sería la transcendencia histórica a una nueva civilización.[14]

13. Erich Fromm, *Der Menschenbild bei Marx,* Frankfurt/Main, 1963, pp. 47-48.
14. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch,* p. 57.

El estado

2) Entre las instituciones sociopolíticas, el estado ocupa en la sociedad moderna la posición de más importancia. La relación con esta institución, así como su valoración, dependen por cierto de las diferentes tendencias de pensamiento, y la dirección de éstas, a su vez, del *background* social y de los intereses de clase que condicionan el reflejo teórico de la realidad. En este lugar no tenemos intención de presentar los diferentes puntos de vista, contrapuestos, ni de adentrarnos en una discusión sobre este tema. Tenemos una meta más modesta, y sin embargo claramente perfilada: vamos a exponer el punto de vista marxista sobre la cuestión del estado en el contexto de la teoría de la alienación, y además nos referiremos al problema de la burocracia, estrechamente relacionado.

La posición del marxismo a este respecto es clara e inequívoca: el estado es una expresión genuina de la alienación. Este punto de vista lo expresaron en todo momento los clásicos del marxismo, comenzando con los escritos tempranos de Marx (en especial en su polémica contra la teoría del estado de Hegel), hasta el período tardío, ante todo Marx en la *Crítica al programa de Gotha,* pero también Engels en el *Anti-Dühring,* así como en su obra fundamental sobre este tema, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.* Vamos a detenernos un momento en esta última, porque es la que expresa de la manera más madura y perfecta el punto de vista de los clásicos en esta cuestión.

Luego de una exposición histórica sobre la génesis del estado, Engels saca las siguientes conclusiones:

> El estado no es, pues, en ningún caso un poder impuesto a la sociedad desde fuera; tampoco es en forma alguna «la realidad de la Idea moral», «la imagen y la realidad de la Razón», como lo afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad en una determinada etapa de su desarrollo; es la confesión de que esta sociedad se ha enredado en una insoluble contradicción consigo misma, se ha dividido en contraposiciones irreconciliables que no está en su poder conjurar. Pero para que estas contraposiciones, las clases con sus intereses económicos en lucha, no se devoren a sí mismas y a la sociedad en una contienda estéril, se ha hecho necesario un poder aparentemente situado sobre la sociedad, que ha de mitigar el conflicto, mantenerlo dentro de las barreras del «orden»; *y este poder, surgido de la sociedad pero que se sitúa sobre ella, que se le va enajenando cada vez más y más, es el estado.*[15]

15. Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, MEW, t. 21, p. 165 (subrayados de A. S.). [Hay trad. cast.: *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ayuso, Madrid, 1976.]

El estado es, pues, una institución enajenada, un poder surgido de la sociedad, de sus contradicciones internas, que se sitúa sin embargo por encima de ella. Originado por la división de la sociedad en clases y por la lucha de éstas, el estado es siempre el estado de la clase dominante y sirve para forzar con la violencia la obediencia de las clases oprimidas y explotadas. Pero la conclusión consecuente de ello es: cuando desaparece la división de la sociedad en clases, cuando desaparecen las clases mismas a consecuencia de la superación de la propiedad privada de los medios de producción, desaparece también, inevitablemente, el estado. En el *Anti-Dühring* Engels emplea la expresión «extinguirse», en el *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado,* la palabra «desaparecer»; Marx emplea en este contexto el término dialéctico «superar» (*aufheben*), que en efecto significa al mismo tiempo *suprimir* y *conservar,* y esta es —según veremos posteriormente— una forma de expresión más cuidadosa, ya que el estado posee varias funciones y éstas no desaparecen todas simultáneamente con la superación de la propiedad privada y de las clases. Pero en relación con la función fundamental del estado, Engels habla expresamente de su «desaparición»:

> El estado no existe pues desde toda la eternidad. Ha habido sociedades que se las han arreglado sin él, que no tuvieron idea de estado ni del poder del estado. En una etapa determinada del desarrollo económico, que estaba ligada en forma necesaria con la segregación de la sociedad en clases, el estado se convirtió, por esta misma separación, en una necesidad. Nos aproximamos ahora a paso rápido a una etapa del desarrollo de la producción en la cual la existencia de las clases no solamente habrá dejado de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo positivo para la producción. Éstas van a sucumbir, de manera tan inevitable como antes se originaron. Con ellas sucumbirá inevitablemente el estado. La sociedad que organice la producción sobre la base de la asociación libre e igual de los productores, enviará a la maquinaria toda del estado al lugar que entonces será el suyo: al museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce.[16]

En la preparación del material para *El estado y la revolución,* y posteriormente en esta misma obra, Lenin parte, en la cuestión del estado, fielmente del *Origen de la familia* de Engels. Es interesante que al copiar la primera de estas dos citas en el así llamado *Cuaderno azul* subraye la última frase, en la que se habla del estado como de un poder que se va enajenando cada vez más y más.[17] Y en

16. *Ibid.*, p. 168.
17. W. I. Lenin, *Marxismus und Staat,* Berlín, 1969, p. 78.

el bosquejo de su folleto sobre la teoría marxista del estado (julio-agosto de 1917), pone inmediatamente al comienzo la siguiente observación: «Alienación. ¿Cómo domina la burguesía en la república democrática?».[18]

Si bien la teoría de la alienación y la terminología que le corresponde no estaban entonces «de moda», Lenin no vacila en emplearla y llega, en *El estado y la revolución,* a las conclusiones correspondientes. Y esto de manera absolutamente consecuente y consciente, al considerar que su tarea es la «*restauración* de la verdadera doctrina marxista del estado».[19] ¿Por qué se plantea Lenin esta tarea? Lo declara *expressis verbis,* y su declaración podría servir a este libro como lema:

> Con la doctrina de Marx sucede ahora lo mismo que ha ocurrido repetidamente en la historia con las doctrinas de los pensadores y caudillos revolucionarios de las clases oprimidas en su lucha por la liberación. En vida, los grandes revolucionarios se vieron constantemente perseguidos por las clases opresoras, que se enfrentaron a su doctrina con la más salvaje furia y el odio más rabioso y arremetieron en contra suya con mentiras y calumnias desenfrenadas. Después de su muerte se intenta convertirlos en ídolos inofensivos, canonizarlos, por así decirlo, se concede a sus *nombres* una cierta fama, para «consuelo» y engaño de las clases oprimidas, robándoles al mismo tiempo el *contenido* a su doctrina revolucionaria, tronchándoles la punta revolucionaria, vulgarizándola. En semejante «reelaboración» del marxismo, la burguesía converge ahora con los oportunistas dentro del movimiento obrero. Se olvida, reprime y deforma el lado revolucionario de la doctrina, su espíritu revolucionario. Se empuja al primer plano, se alaba aquello que es aceptable para la burguesía, o lo parece. Todos los socialchovinistas son hoy por hoy «marxistas», ¡sin bromas! [20]

Lenin identifica, con el mayor énfasis, estado —*todo* estado— con poder enajenado; y precisamente por ello plantea con tanta energía, al mismo tiempo, el problema de la extinción del estado como superación específica de la enajenación.

Una vez citado *in extenso* el primero de los pasos que hemos expuesto, en el que se habla del estado como de un «poder que se le va alienando cada vez más y más» (a la sociedad),[21] Lenin concreta acto seguido este punto, identificando aquella «fuerza pública carac-

18. *Ibid.*, p. 113.
19. W. I. Lenin, *Staat und Revolution,* en *Werke,* 1972, t. 25, p. 397. [Hay trad. cast.: *El estado y la revolución,* Ayuso, Madrid, 1976.]
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*

terística de todo estado» —por lo demás, adoptando la definición de Engels— con «formaciones de hombres armados»:

> Engels desarrolla entonces el concepto de aquel «poder» que se designa como estado, el poder que se ha originado en la sociedad, pero que se sitúa por encima de ella y se le va enajenando más y más. ¿En qué consiste primordialmente este poder? En formaciones especiales de hombres armados, que tienen a su disposición prisiones y otras cosas.
>
> Podemos hablar de formaciones especiales de hombres armados, porque el poder público característico de todo estado «no coincide ya de manera inmediata» con la población armada, con su «organización armada que actúa por sí misma».[22]

Lenin vuelve repetidas veces sobre el contenido y la terminología de estos enunciados («poder enajenado»), por ejemplo en la p. 401 (*loc. cit.*).

Dos instituciones ve Lenin como características del poder del estado burgués: la burocracia (*chinovnichestvo*) y el ejército permanente. Estas instituciones las considera como «parasitarias», y por ello mismo al estado como «organismo parasitario» (*loc. cit.*, p. 420), una observación extraordinariamente importante para entender las concepciones de Lenin sobre la «destrucción de la maquinaria del estado».

La conclusión consecuente de estas concepciones del estado como alienación, como «organismo parasitario», es la tesis de la necesidad de destruir la maquinaria del estado, una tesis, por lo demás, que se apoya en los textos con que Marx y Engels elaboran la reflexión sobre la Comuna de Paris (*loc. cit.*, pp. 426-445), así como en *El 18 brumario* de Marx.

Lenin sin embargo va más allá —en consonancia plena con Marx y Engels— reclamando no sólo la «destrucción» de la maquinaria burguesa del estado y no simplemente su asunción por el proletario, sino la supresión (la «extinción», la «desaparición») del estado sin más, *de todo* estado, por tanto también del estado de la dictadura del proletariado. Porque para el marxista todo estado, en el sentido de un aparato de poder, en el sentido de «formaciones de hombres armados», es una enajenación originada sobre el terreno de la segregación de clases de la sociedad, y por eso este estado tiene que extinguirse juntamente con las clases de la sociedad, lo cual constituye la condición del paso a la etapa superior de la sociedad socialista, el comunismo.

22. *Ibid.*, p. 401.

Como supuestos previos para la obtención de esta meta plantea Lenin, apelando una vez más a las generalizaciones de Marx de las experiencias de la Comuna de París, tres exigencias principales: 1) la liquidación del ejército permanente y su sustitución por el pueblo armado; 2) elegibilidad y revocabilidad de todos los funcionarios (incluyendo a la policía); 3) la limitación de los sueldos de todos los funcionarios del estado a la altura de los salarios obreros. Habría que agregar otra exigencia: 4) sustitución del parlamentarismo por corporaciones representativas que reúnan en sí el poder legislativo y el ejecutivo. Según Lenin, una vez que se hayan cumplido todas estas exigencias y toda la población haya aprendido a administrar la producción social, estará libre el camino para la total extinción del estado: «Entonces estará abierto el portal para pasar de la primera fase de la sociedad comunista a su fase superior, y con ello también para la total extinción del estado».[23]

Lenin escribió su libro en agosto de 1917, es decir, antes de la revolución de octubre. Nos hemos limitado aquí a reproducir sin comentario alguno sus opiniones sobre el estado como alienación, ya que vamos a volver sobre esta problemática en el capítulo IV, en el que tratamos los problemas de alienación en el socialismo. Dejamos también de lado las concepciones de Lenin sobre la burocracia y las formas de combatirla, porque estas cuestiones representan un punto específico de nuestras consideraciones y nos vamos a ocupar de ellas en el lugar correspondiente de este capítulo. Aquí sólo cabría señalar que las opiniones de Lenin sobre el estado formuladas en *El estado y la revolución* —la alienación y la necesidad de superarla mediante la extinción del estado— no son un fenómeno casual, sino que están confirmadas por una serie de documentos de la pluma de Lenin provenientes de este período. Hagamos mención de las *Tesis de abril* de 1917, donde se habla de la elegibilidad y revocabilidad de todos los funcionarios, cuyo sueldo no debería ser mayor que el de un buen obrero. Señalamos también la resolución de la Conferencia del Partido, de abril de 1917, redactada por Lenin, en la cual se habla del estado soviético como un estado de «nuevo tipo», sin policía, sin ejército permanente y sin burocracia privilegiada. (Repito: aquí nos interesan las opiniones de Lenin en aquel período, aunque sepamos que la realidad evolucionó de otra manera. Pero esto ya es otro asunto.)

Para los clásicos del marxismo: Marx, Engels y Lenin, el estado —todo estado— es un poder enajenado, que debe ser superado para que sea posible pasar al comunismo desarrollado. Es esta una

23. *Ibid.*, p. 489.

tesis tan clara para todo marxista, que no vale la pena señalar, en la literatura al respecto, aquellos autores que la han repetido; su número es legión, y la cosa —en consideración de las ideas fundamentales del marxismo acerca de este punto— es completamente corriente. Tanto más debe subrayarse el *votum separatum* de Stalin, que planteó en el XVIII Congreso del PCUS una tesis diferente: mientras exista un entorno capitalista seguirá subsistiendo el estado socialista, y a pesar de ello esto será una sociedad comunista. Desde el punto de vista marxista es esta una tesis profundamente revisionista, en contradicción con todos los principios fundamentales del marxismo. Esto es un aporte a la clarificación del problema de por qué la teoría de la alienación no estuvo de moda durante el período de Stalin, sino que fue por el contrario prácticamente proscrita.

La cuestión del estado como forma de alienación no está, sin embargo liquidada con la exigencia de la extinción del estado. Este lado del problema es relativamente sencillo, al menos en la teoría: el estado como aparato de poder desaparece en el comunismo y cede su lugar a una «asociación libre de los productores» así como a su autogestión. Lo que esto significa concretamente, no lo sabemos con exactitud: es más fácil decir que se quiere suprimir el ejército permanente, la policía y la burocracia, que hacerlo. Es más fácil decir que *todos* van a administrar la sociedad, que vivir siquiera un solo día sin una organización administrativa.

Pero dejemos por lo pronto de lado estos problemas, dejémoslos para el capítulo IV. En términos generales sabemos, al menos en teoría, de lo que se trata. En vez de ello, hay otra cuestión que tenemos que resolver, una mucho más peliaguda: ¿afecta la «extinción» del estado —según el marxismo— a *todas* sus funciones? ¿No quedará en la sociedad comunista por venir nada del estado, en el significado que hasta ahora ha tenido esta palabra? ¿Es pues la posición del marxismo a este respecto idéntica con la posición del anarquismo? Todas estas cuestiones las respondemos con un decidido no.

Engels habla en el *Anti-Dühring* de la extinción del estado y agrega inmediatamente, prolongando un pensamiento de Saint-Simon, que el lugar del «dominio sobre hombres» lo ocupará la «administración de cosas». Como vemos, algo queda del estado, y este «algo» es —como llegaremos a convencernos— no poca cosa. Pero antes de manifestarnos sobre este tema vamos a dejarles la palabra a los clásicos. Éstos, como se sabe, sostuvieron encarnizadas discusiones con los anarquistas al respecto, y algunas de estas manifestaciones nos ayudarán a clarificar el problema.

En 1875 Engels publicó un pequeño artículo, *De la autoridad,*

en una revista italiana, lo cual no deja de tener un significado, ya que precisamente los italianos, junto con otros pueblos latinos, mostraban una predilección especial por el anarquismo (y la siguen mostrando hasta ahora). Engels se enfrenta con los opositores del principio de autoridad y les hace notar que ya la propia producción somete a los obreros a las reglas rigurosas de la disciplina del trabajo, «un verdadero despotismo ... independiente de toda organización social»:

> que las condiciones materiales de la producción y la circulación se ven inevitablemente amplificadas por la gran industria y la gran agricultura, y presentan la tendencia a extender más y más el campo de esta autoridad. Es en consecuencia absurdo hablar del principio de autoridad como de un principio absolutamente malo, y del de autonomía como de uno absolutamente bueno. Autoridad y autonomía son cosas relativas, cuyos campos de aplicación varían en las diferentes fases del desarrollo social. Si los autonomistas se diesen por satisfechos con decir que la organización social del futuro reducirá la autoridad única y exclusivamente a aquellos límites dentro de los cuales las condiciones de producción la hacen inevitable, se podría llegar a un acuerdo; éstos, sin embargo, son ciegos para todos los hechos que hacen necesaria la cosa, y se abalanzan sobre la palabra.
>
> ¿Por qué no se conforman los antiautoritarios con echar pestes contra la autoridad política, contra el estado? Todos los socialistas son de una opinión al respecto, a saber que el *estado político* y con él la autoridad política desaparecerán a continuación de la próxima revolución social, y esto significa que las funciones públicas perderán su carácter político y *se transformarán en simples funciones administrativas que velen por los verdaderos intereses sociales* ...[24]

Desaparece, dice Engels, el estado *político* (el subrayado es mío, pero el hecho de que utilice el atributo «político» es prueba de que puede haber otro estado, por ejemplo uno «administrativo»), y las funciones políticas se transforman en funciones simplemente administrativas.

¿Y cuáles son estas «simples funciones administrativas», qué es esta «administración de cosas»? Por ejemplo, la regulación del tránsito público (mañana el de los cohetes interplanetarios); por ejemplo, la dirección de los hospitales y otras instituciones sanitarias; por ejemplo, la organización y administración del extenso sistema escolar a todos los niveles; por ejemplo, el planeamiento de la economía a escala nacional y, en el futuro, ciertamente en escala

24. F. Engels, *Von der Autorität*, MEW, t. 18, pp. 307-308 (subrayados de A. S.).

global; por ejemplo, medidas para la protección del medio ambiente; la lista no tiene fin. Estas son esas «simples funciones administrativas», esta es aquella «administración de cosas», pero todas ellas son funciones que actualmente cumple el estado. ¿Permanecerán estas funciones? Ciertamente que permanecerán, si ha de vivir y desarrollarse la sociedad; más aún, estas funciones se multiplicarán y se harán más complicadas con el desarrollo de la sociedad y de las relaciones internacionales, así como con la división del trabajo a escala internacional. ¿Quién cumplirá estas funciones? «Autogestión» y «autonomía» son en este caso palabrería vacía. Si se trata precisamente de funciones que requieren de todas maneras de una centralización (lo que no excluye la autogestión de las unidades sometidas a un plan común): planeamiento económico, protección del medio ambiente, sistema educacional, etc., etc. Ahora bien, éstas son funciones *del estado,* y dentro de estos márgenes —según el marxismo— el estado seguirá existiendo. Sobre ello no existía duda alguna en los clásicos, si bien éstos, en consonancia con su principio de abstenerse de toda «profecía», no proporcionaron recetas ya elaboradas.

En uno de sus trabajos posteriores —en la *Crítica del programa de Gotha*— Marx expresa su opinión sobre el tema de la transformación de las funciones del estado en el comunismo (y no de su supresión), de la siguiente manera, propia de su manera de pensar:

> Cabe entonces preguntarse: ¿qué transformaciones sufrirá el sistema del estado en una sociedad comunista? En otras palabras ¿qué funciones sociales seguirán existiendo en ella que sean análogas a las funciones estatales actuales? Esta cuestión sólo puede responderse científicamente, y con mil diversas combinaciones de la palabra pueblo con la palabra estado no llega uno ni un salto de pulga más cerca del problema.[25]

Como se ve (Lenin copió y subrayó este paso en su *Cuaderno azul,* que contiene los materiales para *El estado y la revolución*), Marx no dejó sujeto a duda alguna el hecho de que determinadas funciones del estado seguirían subsistiendo en el comunismo. Y sus incisivas observaciones sobre quienes pretendían liquidar el problema jugando con la palabras «pueblo» y «estado» («estado popular», como se dice en el programa de Gotha), podrían ser sin más reacuñadas para quienes querrían liquidar un problema concreto difícil mediante malabarismos con la palabreja «autogestión».

Hay todavía más manifestaciones de esta especie, sobre las que

25. K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms,* MEW, t. 19, p. 28.

volveremos en el capítulo IV, en donde tratamos la alienación en el socialismo. Existe una carta de Engels a Bebel (20-23 de enero de 1886), en la cual se habla del papel del estado en la fase de transición al comunismo; existe la crítica al *programa de Erfurt,* en la cual Engels dice que el proletariado sólo puede utilizar la forma de la república una e indivisible, etc.

El problema podría ser generalizado de la siguiente manera: la palabra «estado» es en el marxismo un término de significado plural, que caracteriza dos funciones sociales complejas reunidas en la institución del estado en la forma en que ésta se presenta actualmente: *a*) las funciones disciplinario-represivas, que sirven para la «administración» de los seres humanos y, en la sociedad de clases, para el dominio de una clase sobre las otras; para el ejercicio de estas funciones están las «formaciones de hombres armados» —fuerzas armadas, policía, tribunales, prisiones, campos de concentración, etc.—; *b*) las funciones administrativo-organizativas, que sirvan para la «administración de cosas», por cierto *en interés* de los seres humanos, para hacerles posibles a estos una existencia social normal, como por ejemplo la planificación económica, la organización de la producción y la repartición de los productos, la protección de la salud, la organización del sistema de educación, de la ciencia, de la cultura, de la protección del medio ambiente, etc. El primer complejo tiene carácter clasista y desaparece —al menos en su forma actual— juntamente con la realización del comunismo a escala mundial. El segundo complejo de funciones es necesario para la existencia social en todo sistema económico de la sociedad, si bien por cierto las *formas* en que éstas funciones se presentan, e incluso su contenido, se transforman. Ello no obstante, esta parte de las funciones del estado permanece, y el estado sigue pues subsistiendo también en el comunismo (se podría elegir otra designación para él, ¿pero para qué?). En esto, entre otras cosas, se diferencia el comunismo del anarquismo en relación con la representación de la sociedad sin clases.

Cuestión aparte es si el desarrollo de estas funciones, que no son en sí alienación, no traerá consigo el *peligro* de una alienación. De esto nos ocuparemos en el capítulo IV, en relación con el problema de la alienación en el socialismo, en especial con aquella alienación que el estado representa.

La burocracia

Con la palabra *burocracia* empieza de nuevo la dificultad que se da con tantos términos: tiene ésta varios significados. Y es por ello

que antes de comenzar con las consideraciones sobre la burocracia como una forma de enajenación tenemos que poner completamente en claro cuál es el significado de la palabra *burocracia* que en este caso nos importa.

En el *Diccionario de la lengua polaca*, editado por W. Doroszewski, leemos bajo el encabezamiento *burocracia*:

«1) Poder de los funcionarios, influencia del poder de los funcionarios sobre los asuntos del estado; 2) fría rutina en el cumplimiento de las tareas oficiales; 3) la totalidad de los funcionarios en las oficinas del gobierno».

En el lenguaje cotidiano la palabra *burocracia* se emplea en la segunda de estas tres acepciones y se la asocia con el cumplimiento burocrático de las tareas oficiales, lo que no tiene necesariamente que querer decir solo «fría rutina», sino también innecesaria demora de los casos, incompetencia en su solución, etc. Ahora bien, burocracia en este sentido no nos interesa aquí, o bien solamente al margen. Dejando de lado todo lo demás, en la primera y la tercera acepción *burocracia* no quiere decir necesariamente, según el *Diccionario de la lengua polaca,* incompetencia o fría rutina, o también innecesaria postergación de los casos; por el contrario, la burocracia puede ser extraordinariamente competente y eficiente, y a menudo así lo es hoy día. Yo me atrevería a afirmar que la burocracia, en el sentido ante todo aludido aquí, es tanto más peligrosa cuanto más competente y eficiente se revela en su acción, ya que con ello atemoriza y repele menos a la gente y en un cierto sentido es experimentada incluso como útil.[26]

La burocracia se convierte —tiene que convertirse, según pretendemos mostrar más adelante— en un poder enajenado, en un poder, por tanto, que no sólo se independiza frente a quienes le han dado origen, sino que incluso se opone a ellos, se muestra enemigo de sus intereses, si entendemos por el concepto *burocracia* precisamente «dominio de los funcionarios» (el significado etimológico de la expresión) y «la totalidad de los funcionarios en las oficinas del gobierno». Dos atributos deben agregarse entonces: se trata primero del *aislamiento* de esta «totalidad de los funcionarios» respecto de las masas, y segundo, de una organización específicamente *jerarquizada,* que se basa en sus leyes y normas propias. De esto es de lo que vamos a ocuparnos primero.

En la literatura sobre la burocracia existe una obra excelente,

26. Así lo entiende Robert Michels en su obra en cierta medida clásica, *Soziologie des Parteilebens in der modernen Demokratie*, Stuttgart, 1970 (1.ª ed.: 1910): «Precisamente la mejor burocracia suele ser la más opresiva e insoportable» (p. 167).

que no es científica, pero quizá precisamente de tanta excelencia por ser una obra literaria: *El castillo*, de Kafka. El tema del libro es la burocracia y el influjo del sistema burocrático sobre la vida de cada individuo. En este grandioso libro, lo más grandioso es el capítulo V, en el cual el Administrador de la Comunidad le explica al héroe de la novela K., los principios fundamentales según los cuales el «aparato» funciona, tomando como ejemplo la propia solicitud de K. Pienso que nadie que se ocupe con las cuestiones de la burocracia debería dejar de leer *El castillo* de Kafka.

Pero si formulamos consideraciones sobre la burocracia en cuanto alienación —y eso es los que nos interesa aquí en primer término—, es necesario que hagamos referencia a la literatura especializada, y en este caso nos proponemos dos obras clásicas que han conservado hasta el día de hoy su validez plena: los trabajos de Max Weber sobre la burocracia [27] y la obra de Robert Michels sobre la sociología de los partidos políticos.[28]

Según Weber, el sistema de administración burocrática, como producto de una determinada evolución, es capaz —considerado técnicamente— de llegar a la más alta efectividad (así pues, precisamente lo contrario de lo que se entiende en general por un «burócrata»). Las ideas principales de Max Weber en el análisis de la burocracia, sobre las cuales habrá que concentrarse en las consideraciones que siguen, se pueden reducir a algunos puntos importantes para nosotros:

a) El funcionario individual está encadenado con toda su existencia material e ideal al aparato del cual es un minúsculo elemento;

b) Su actividad está determinada por la «ruta» del mecanismo, que prescribe a cada funcionario movimiento o detención en su función específica;

c) esto conduce a que cada funcionario esté firmemente soldado a la comunidad de intereses de todos los funcionarios incorporados en este mecanismo, comunidad que tiene interés en la prosecución del funcionamiento del mecanismo y la persistencia del dominio burocrático (espíritu de cuerpo específico de la burocracia);

d) en base a este carácter «impersonal», el sistema burocrático es capaz de pasar con facilidad al servicio de un nuevo poder o de un «conquistador», conservando al hacerlo sus antiguos hábitos;

e) puesto que un aparato organizado de funcionarios, una burocracia, es indispensable en la sociedad moderna, la suspensión de

27. Max Weber, «Bürokratische Herrschaft», en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe, Colonia-Berlín, t. 2, cap. IX, sección 2.ª.
28. Robert Michels, *op. cit.*

su actividad conduciría a un caos que difícilmente se podría dominar si se eliminan las fuerzas calificadas del viejo aparato; es por ello que todos los nuevos gobiernos y sistemas apelan, por lo general, a la acostumbrada disciplina de los viejos funcionarios, por una parte, y a la sociedad dominada por la burocracia, por la otra, para volver a poner en movimiento el mecanismo dañado.[29]

Importantes son las observaciones de Max Weber sobre el espíritu de cuerpo de la burocracia, que sólo es un aspecto, o bien una expresión específica de la alienación de esta institución. Weber subraya en esto una vertiente del problema que nos resulta muy conocida en todos los sistemas sociales, y hace notar que la burocracia fortalece conscientemente su poder rodeando sus conocimientos especializados con el velo del misterio, dejando de lado a la opinión pública y aislándose de la sociedad.[30]

Max Weber no sólo nos ha proporcionado una visión de la estructura del sistema burocrático, sino que señala también —sin emplear la palabra *alienación*— los atributos característicos de la burocracia en cuanto institución alienada y las causas de este fenómeno. Estos enunciados, si bien se han originado sobre el terreno del capitalismo y se refieren expresamente a éste, tienen sin embargo un significado general, valen —con las modificaciones del caso— para cualquier sistema burocrático, y por eso pueden igualmente referirse a la burocracia en el socialismo.

Un tipo específico, con funciones especiales y de especial significado, es la burocracia en el aparato de los partidos políticos. Max Weber se ocupa también de este problema especial: [31]

> La situación de progresiva burocratización no es, en los partidos políticos, diferente a la de la economía y de la administración del estado. Conforme a su estructura interna, en el curso de los últimos decenios todos los partidos han ido transformándose, con la progresiva racionalización de la técnica de la lucha electoral, en organizaciones burocráticas. Los grados de desarrollo que han alcanzado los diferentes partidos en este camino son diferentes, pero la dirección general del camino, en los estados de masas al menos, es evidente. El *caucus* de J. Chamberlain en Inglaterra, el desarrollo de la máquina llamada significativamente así en Norteamérica, y la importancia creciente del funcionariado de partido en todas partes, también en Alemania —con la rapidez máxima en la socialdemocracia, por tanto, y de manera completamente natural, en el partido más democrático precisamente—, son todos igualmente estadios de este

29. Max Weber, *loc. cit.*, pp. 726-728.
30. *Ibid.*, p. 730.
31. *Ibid.*, § 4, «Parteiwesen und Parteiorganisation».

proceso ... El poder de los partidos depende en primer lugar de la cualidad de la organización de estas burocracias. De la enemistad mutua de estos aparatos de funcionarios de partido, mucho más que de las diferencias de programa, se derivan, también, por ejemplo, las dificultades de las fusiones de partidos.[32]

Weber considera como completamente natural que, según dice, el partido más democrático de la Alemania de entonces —la socialdemocracia— dé muestras de la más fuerte burocratización. Esto procede de que, en los demás partidos, por sus relaciones con la aristocracia o la gran industria, el influjo de los «notables» es por supuesto muy grande. Cuando el movimiento es realmente un movimiento popular y de masas, y en consecuencia las influencias de los notables no juegan papel alguno, es ello una característica de la democratización del movimiento; pero al mismo tiempo quedan como única fuerza organizativa del partido los *políticos profesionales,* que, incluso cuando se designan a sí mismos como «revolucionarios profesionales», forman el *aparato* del partido: ellos, los empleados pagados del partido, se convierten en una burocracia por excelencia.

En el análisis de la forma de funcionamiento de estos «aparatos» políticos, Weber toca el problema hoy tan actual en el movimiento obrero, de los «caudillos carismáticos» o, para expresarlo en nuestra jerga actual, el problema del «culto a la personalidad». No como una deformación o un fenómeno casual, sino como algo que resulta con necesidad de la organización del «aparato» y de las leyes de su actividad.

Esto es tanto más interesante cuanto que el estudio de Weber se realizó a comienzos del siglo: el autor habla de movimientos políticos completamente diferentes, y no tenía la menor idea de los nuestros de hoy. Y sin embargo sus generalizaciones teóricas arrojan precisamente sobre éstos una luz nueva y digna de ser notada.

Max Weber parte en su análisis de una situación en la cual, especialmente en Francia y Alemania, los «notables» en cuestión, para quienes la política era una ocupación suplementaria, ejercían una influencia decisiva en la vida de los partidos políticos:

Frente a esta situación idílica del dominio de los círculos de notables, y ante todo de los parlamentarios, se alzan ahora las formas modernas de organización de los partidos en aguda divergencia. Son éstas hijas de la democracia, del derecho electoral *masivo,* de la necesidad de conquistar y organizar a las masas, del

32. *Ibid.*, pp. 1066-1067.

desarrollo de la máxima unidad de dirección y de la más rigurosa disciplina. El dominio de los notables y la conducción a través de los parlamentarios llega a su fin. Políticos de «dedicación profesional exclusiva» *fuera* de los parlamentos, cogen en sus manos la empresa. O bien como «empresarios» —como el *boss* americano o también el *election agent* inglés lo han sido de hecho— o como funcionarios con un sueldo fijo. Formalmente, se produce una pronunciada democratización. Ya no es la fracción parlamentaria la que fija los programas que dan la línea, y ya no son los notables locales quienes tienen en sus manos la designación de los candidatos y de los miembros electores en las asambleas de mayor jerarquía, de las cuales es probable que haya varias hasta llegar al «congreso» propiamente tal del partido. Pero en los hechos mismos el poder está naturalmente en manos de aquellos que hacen con continuidad el trabajo en el interior de la empresa ... Lo decisivo es que este entero aparato humano —la «máquina», como se le llama expresivamente en los países anglosajones—, o más bien quienes lo dirigen, está en situación de mantener en jaque a los parlamentarios e imponerles en gran medida su voluntad. *Y esto tiene una significación especial para la selección de la dirección del partido. Dirigente llega a ser solamente aquél a quien la máquina sigue, incluso por encima de la cabeza del parlamento.* La creación de semejantes máquinas significa, en otras palabras, el establecimiento de la burocracia plebiscitaria.[33]

Ahora vamos a ocuparnos del segundo de los trabajos citados, que investiga, dentro del marco de un análisis sociológico de los partidos políticos, la cuestión de la burocracia del partido como un problema en especial.[34] Este libro, aparecido en 1910 y nuevamente reeditado hace algunos años, pertenece a los más destacados trabajos en este campo y comparte el destino de muchas obras clásicas: se las alaba, pero rara vez se las lee. A esto se agrega todavía una complicación: el autor, en su ocasión un socialdemócrata de izquierda, que llegó sobre la base de su análisis de los partidos socialdemócratas a la idea de la inevitabilidad de la oligarquía y a una teoría específica de la «circulación de la élite» a la manera de Vilfredo Pareto, se pasó luego —habiéndose radicado en Italia— a Mussolini, cuya carrera había efectivamente seguido un curso similar. Esto no modifica en nada el hecho de que el libro de Robert Michels contiene un material fáctico extraordinariamente rico sobre la praxis de los partidos socialdemócratas de comienzos del siglo, material poco o absolutamente nada conocido, que ya por esto debería ser estudiado en profundidad por todo investigador en el campo de la socio-

33. *Ibid.*, pp. 1069-1070 (subrayados de A. S.).
34. Robert Michels, *op. cit.*

logía de los partidos, especialmente de los partidos obreros. No contiene, sin embargo, solamente un material único, sino también consideraciones teóricas interesantes sobre el tema de la burocracia de partido, en especial sobre el fenómeno del «caudillo» en la vida del partido, ante todo del partido obrero. No fue casual que Bujarin, en su manual escrito en la época del poder de los consejos, que en su día fue famoso y luego solamente cayó en el olvido a causa de la trágica muerte de su autor —como una de las muchas víctimas del terror estalinista—, considerara necesario entrar en discusión con determinadas tesis de Michels. Hoy, desde la perspectiva de lo que sabemos sobre la era del «culto a la personalidad», las consideraciones de Michels sobre el tema del «caudillo» sorprenden por su frescura y actualidad; ¡y con todo, Michels escribió sin embargo su libro en una época en que el movimiento socialista no tenía todavía el poder de gobierno en ningún país del mundo!

En lo que toca a las conclusiones teóricas, existe en gran medida una coincidencia entre las opiniones de Max Weber y las de Michels. El surgimiento de la burocracia de partido tiene —según Michels— las mismas raíces que la tendencia análoga en el estado: los partidos débiles en cuanto al número pueden verse amenazados por movimientos de masas, tienen pues que fortalecer su base aumentando sus miembros, pero función de este incremento de los miembros es la necesidad de organización y dirección, y en consecuencia de una burocracia del partido. Simultáneamente con el crecimiento de la burocracia del partido o, como decimos hoy, del aparato, pasan inevitablemente al primer plano las tareas cotidianas corrientes de este aparato, en desmedro de las grandes metas y sin consideración a las condiciones específicas de las diversas secciones del movimiento obrero internacional.[35]

Michels hace un análisis crítico de la evolución del partido socialdemócrata y de su «aparato». Creado para enfrentarse al estado burgués y derribarlo, el partido socialdemócrata construye su organización según el patrón de la estatal, y en la medida en que se hace más fuerte comienza a evitar los choques con el estado, porque éstos podrían terminar con una derrota para ella misma. ¡Llega incluso a acomodar su teoría a la nueva situación, traicionando de hecho sus principios! La experiencia del movimiento obrero internacional —dice Michels— demuestra que el número creciente de miembros del partido produce inmovilidad y conservadurismo, ya que toda la atención del partido se concentra sobre la conservación de su «apara-

35. *Ibid.*, pp. 164-166.

to».[36] Esto conduce a que la organización se convierta en un objetivo por sí misma, a que ésta se *enajene*, según diríamos hoy:

> De esta manera la *organización* se convierte de medio en objetivo, en un objetivo por sí mismo. El órgano triunfa sobre el organismo ... Como ley suprema del partido se forma la tendencia a mantener alejado todo lo que pudiera enredarse en los engranajes de su juego de ruedas y amenazar su forma exterior, la organización ... Nada de esto estaba en las intenciones de Karl Marx. Todo esto no es ya marxismo ...[37]

Esto que tan incisivamente se formula aquí se refiere, por supuesto, al partido de tipo antiguo, al partido parlamentario. El autor no conocía otra fórmula de organización del partido, y no podía por tanto tomarla en cuenta. Pero esto que se ha dicho aquí sobre la alienación del partido socialdemócrata de tipo antiguo ¿no hace surgir acaso ciertas reflexiones en relación con otros tipos de organización del partido?

De importancia central para la concepción de Michels son sus observaciones sobre el surgimiento inevitable de una oligarquía en toda organización. Es ésta la tesis principal de una concepción que se aproxima a la tesis de Pareto sobre la «circulación de las élites», y sin embargo sorprende al lector actual a la vista de las experiencias posteriores en este terreno, en especial en relación con el llamado «culto a la personalidad» en el movimiento obrero.

Según Michels, habría que deducir de la observación empírica del movimiento obrero, la ley del «caudillaje», no habría que limitarse solamente a la descripción de hechos, como ha tenido que hacerlo él obligadamente. Pero a estas investigaciones se opone el movimiento como tal (las citas siguientes son, entre otras cosas, interesantes porque se aproximan a la teoría de Festinger de la «disonancia cognitiva», de la que se trató en la introducción):

> Los partidos socialdemócratas, así como los sindicatos, son formas vivientes de vida social. Ahora bien, como tales se resisten hasta los últimos extremos contra todo análisis de su propia esencia, experimentándolo como si fuese una vivisección. Con todas sus fuerzas se oponen a los resultados que contradigan su ideología apriorística. Pero la defensa de su posición es débil en alto grado.[38]

36. *Ibid.*, pp. 345-348.
37. *Ibid.*, p. 348.
38. *Ibid.*, pp. 371-372.

Michels formula su tesis sobre la inevitabilidad, también en el movimiento obrero, de la oligarquía y el «caudillismo» basándose no solamente en la premisa psicológica de la tendencia de todo individuo al prestigio y el poder (cosa que ilustra con ejemplos en gran medida desconocidos de la historia del movimiento obrero en la segunda mitad del siglo XIX), sino ante todo aduciendo la imposibilidad *técnica* de eludir en todo movimiento las figuras conductoras:

> El proceso que se inicia con la diferenciación de las actividades, es coronado por una serie de atributos que el caudillo conquista para sí por medio de su distanciamiento de la masa. Los caudillos, que surgen primero *espontáneamente* y ejercen su actividad *gratis* y como *ocupación secundaria*, se convierten en profesionales. A este paso sigue luego un segundo, puesto que la creación de un caudillaje *profesional* es solamente el preludio para el surgimiento de un caudillaje *estable* e *inamovible*.
>
> El fenómeno oligárquico surgido de esta manera se explica en parte psicológicamente, es decir por las transformaciones de la vida anímica que experimentan cada una de las personalidades del movimiento implicadas en el curso del proceso de su desarrollo, pero también en parte, y por cierto de manera primordial, en base a lo que nos gustaría denominar psicología de la propia organización, es decir, en base a necesidades de naturaleza táctica y técnica, que se derivan del fortalecimiento de todo conglomerado disciplinado que se mueva en una órbita política. *La ley sociológica a la cual los partidos políticos ... están incondicionalmente sometidos, podría decir, llevada a su más breve fórmula: la organización es la madre de la dominación de los elegidos sobre los electores, de los mandatarios sobre sus mandantes, de los delegados sobre quienes los delegan.*[39]

Sobre estas premisas se funda el último argumento que obligó en su día, como queda dicho, a Bujarin a entrar en discusión con Michels: se trataba de la tesis de Michels sobre la imposibilidad de una sociedad sin clases.

La argumentación de Michels es la siguiente: el partido como mecanismo político no es en modo alguno idéntico con la clase. Cuando el partido se convierte en un objetivo en sí mismo (es decir, se enajena de las masas), se separa de la clase. En el interior del partido, este mismo mecanismo de diferenciación divide los intereses del aparato del partido de los intereses de la masa de los miembros, la ley de la independización de la función y los intereses (en nuestro uso lingüístico diríamos: la ley de la alienación) tiene una validez general: «Es una ley social inconmovible que en todo

39. *Ibid.*, pp. 370-371 (subrayados de A. S.).

órgano de la colectividad originado por división del trabajo se origine, tan pronto como se ha consolidado, un *interés propio,* un interés en sí mismo y para sí mismo».[40] De esta manera surge la *ley* específica *de la oligarquía,* que —según Michels— no entra en colisión con el materialismo histórico, sino que lo completa:

> La fórmula del relevo de una capa dirigente por otra, y la *ley de la oligarquía* que de ella se deriva, como la forma predeterminada de la convivencia humana en las asociaciones de mayor tamaño, no echa por la borda la concepción materialista de la historia, no la reemplaza, sino que solamente la completa. No existe una contradicción entre la doctrina según la cual la historia está formada por una cadena ininterrumpida de luchas de clases, y aquella otra, según la cual las luchas de clases desembocan en la creación de una nueva oligarquía, que se amalgama con la anterior. *La doctrina de la clase política es marxísticamente irrefutable.* Puesto que esta es, en cada ocasión, la resultante de las relaciones de poder que en cada ocasión luchan entre sí por expresarse en el seno de la sociedad, naturalmente entendidas no en un sentido cuantitativo, sino en uno cualitativo.[41]

Michels aparece aquí como padre genealógico de la teoría de la «nueva clase», aquella teoría que ha formulado en nuestra época Djilas, ciertamente sin conocer a su predecesor. Michels recurre, por lo demás, al socialista sueco Gustav F. Steffen como a su aliado; en su libro *Die Demokratie in England* (Jena, 1911) Steffen defendió a su vez la tesis de que en el socialismo iba a haber clases sociales, que éste no iba a ser por tanto una sociedad sin clases.

La conclusión final de Michels, que proporcionó el motivo inmediato para la discusión de sus tesis por Bujarin, dice: «Según esto, los socialistas podrían triunfar, pero no el socialismo, que sucumbe en el momento de la victoria de quienes lo profesan. Uno estaría tentado de llamarlo una tragicomedia: las masas se conforman, poniendo todas sus fuerzas en el empeño, con cambiar de señores».[42]

En su polémica con Michels, Bujarin [43] en ningún caso trivializó las tesis de éste; por el contrario, se empeña en rebatirlas con argumentos objetivos. En la sociedad comunista, dice, no existirá una base social para que se produzca una nueva sociedad de clases, ya que faltarán para ello los necesarios fundamentos económicos: ha-

40. *Ibid.*, p. 366.
41. *Ibid.*, pp. 366-367 (subrayados de A. S.).
42. *Ibid.*, p. 367.
43. N. Bujarin, *La théorie du matérialisme historique*, París, 1967. Cito de la traducción francesa, ya que por las circunstancias sabidas el texto original no es accesible.

brán desaparecido la propiedad privada y, a consecuencia de la elevación general del nivel cultural, también la incompetencia de las masas, de la que Michels habla. Incluso si surgiera un grupo estable de administradores, dice Bujarin, éstos no ejercerían el dominio sobre los hombres, sino solamente sobre las máquinas.

Pero Bujarin no niega que exista un peligro semejante de alienación (no utiliza este término, pero sus enunciados llevan este sentido) en el período de transición al socialismo, es decir, en el período de la dictadura proletaria.

> El problema es aún más difícil en el período de transición del capitalismo al socialismo, es decir, en el período de la dictadura proletaria. La clase obrera obtiene la victoria en una situación en la cual no es una masa homogénea, y en la cual no puede serlo. Triunfa bajo unas condiciones de colapso de las fuerzas de producción y de inseguridad de las masas. Por ello hace su irrupción inevitablemente una *tendencia* a la «degeneración», es decir a la segregación de una capa dirigente, como si fuera el germen de una clase. Pero por otra parte ésta se ve paralizada por dos tendencias contrarias; primero, por el *incremento de las fuerzas productivas*: segundo, por la *supresión del monopolio de la cultura.* La formación masiva de técnicos y organizadores del seno de la clase obrera extermina en su raíz toda posible nueva clase. El resultado de la lucha depende exclusivamente de que se sepa qué tendencias han de ser las que demuestren ser las más fuertes.[44]

Como puede verse por esta cita (es el penúltimo párrafo del libro), en esta discusión con Michels Bujarin no se siente demasiado fuerte; en todo caso, no excluye —para el período de transición— la posibilidad de una «degeneración» (de hecho se trata de la alienación) de la capa directiva.

Pero démos una mirada a la concepción que defiende Bujarin en relación con el futuro del comunismo: también en éste habrá una capa de «organizadores», pero no alberga temores respecto a su enajenación, puesto que, primero, no habrá ninguna base económica y social para su «degeneración», y, segundo, éstos ejercerán su dominio sobre las máquinas y no sobre los seres humanos.

Bujarin comienza afirmando que la clase gobierna por intermedio de su partido, y éste por intermedio de sus dirigentes. La clase y el partido tienen pues sus cuadros directivos. Esto es técnicamente necesario, y está claro que este trabajo de organización seguirá subsistiendo en el futuro.[45] A continuación, Bujarin intenta demos-

44. *Ibid.*, p. 337.
45. *Ibid.*, p. 335.

trar que esto no significa necesariamente una alienación del grupo directivo.

La desventura de la cadena de pensamientos de Bujarin y la debilidad de su argumentación residen en que en la consideración posterior éste deja completamente *fuera de cuestión* el problema del partido. ¿Existirá en el comunismo el partido y actuará éste por medio de sus dirigentes? ¿Seguirá la sociedad en el comunismo siempre reducida a que los caudillos del partido actúen en último término en su nombre y tomen las decisiones, aun suponiendo que fuesen todos genios sin excepción? Si así es, entonces los «organizadores técnicos» seguirán existiendo, y la enajenación política perdurará. Si no lo es, esto debe ser claramente formulado, debe hablarse expresamente de la extinción de la democracia como forma de estado y al mismo tiempo de la extinción de los partidos políticos; y entonces es menester desplegar con toda claridad el problema de la «destrucción de la maquinaria del estado» en el contexto de la exigencia de la extinción del estado en el socialismo. En todo caso, Pierre Naville lleva toda la razón en su comentario de la declaración de Bujarin anteriormente citada:

> Lo que está en tela de juicio, es si la organización, como elemento de la vida social, conduce inevitablemente al surgimiento de un grupo de organizadores que solamente pueden formar una burocracia. Bujarin se limita aquí a una analogía alarmante: la burguesía, dice, tuvo su organización, el proletariado tendrá la suya; eso es todo. La diferencia consiste en que los organizadores burgueses se ocupan de la explotación del proletariado, mientras que para los del proletariado no habrá ninguna burguesía que explotar (a ésta la han eliminado) y a sí mismos no pueden explotarse.
>
> Pero esta argumentación es una pura abstracción bastante errada, como tan claramente lo ha demostrado la historia de la Rusia soviética. En realidad la vida social y económica no es dirigida *directamente* ni por la burguesía, ni por el proletariado, ni por ninguna otra clase dominante, y tampoco lo es por mediación de organizaciones en el sentido propio, es decir, técnico de la palabra. Mientras el estado sea una forma política necesaria para la sociedad, tendrá éste una función que va mucho más allá del aspecto técnico de las cosas. Esta función es tanto más abarcadora cuando el estado se convierte en dueño y señor de todo el sistema económico. La administración de la economía se convierte en un asunto político y social. Y todas las demás funciones, el mantenimiento del ejército, de la policía, de la administración civil, de las representaciones diplomáticas, de los servicios sociales como el correo, el sistema de transportes, el tránsito, tienen un carácter que va mucho más allá de lo técnico. *Y encima de esto, ya la pura existencia de*

un partido supone «organizadores», un aparato más bien, cuyo papel no es en ningún caso técnico, sino que consiste simplemente en la conducción política de la sociedad.[46]

Hemos retornado pues al punto de partida: a la interrelación de la alienación de la burocracia y la del estado. Pero antes de pasar a este problema, tenemos que extraer las conclusiones de lo que hasta el momento se ha dicho sobre la burocracia, especialmente de las opiniones que hemos referido de Max Weber y Robert Michels.

La burocracia (en el sentido de «poder de los funcionarios» o, por decirlo de un modo más neutral, de la «totalidad de los funcionarios que trabajan en las instituciones de gobierno», en donde la palabra *institución de gobierno* se entiende en un sentido extensivo, equivalente a *pública,* por contraposición a *privada*) se origina, en efecto, en la necesidad de una organización que administre los asuntos públicos cuando la comunidad y el territorio que ha de administrarse ha alcanzado un cierto tamaño: si el territorio es lo suficientemente grande y está habitado por una cantidad considerable de seres humanos (empleamos en esto intencionalmente formulaciones indeterminadas, como «lo suficientemente grande» y «una cantidad considerable», porque la dependencia de estas magnitudes de las condiciones concretas hace imposible precisarlas a priori), se hace indispensable una organización propia que satisfaga las necesidades comunes de la sociedad, y en este contexto habrá que determinar quién se ocupe con el cumplimiento de las funciones que esto implica, y qué atribuciones posea frente a sus conciudadanos para cumplir las tareas necesarias para la vida de la comunidad.

Existen dos formas de las cuales puede servirse la sociedad para solucionar este problema: autogestión y burocracia. Ambas son institucionalización de las exigencias fundamentales de la vida social de los seres humanos, y las dos tienen una larga tradición de aplicación práctica, lo cual permite formarse un juicio sobre sus posibilidades y, en cierta medida, sobre los límites de su aplicabilidad.

La autogestión es la realización más antigua y en cierta medida «natural» de la necesidad de una organización en la vida social de los seres humanos. Todas las funciones al respecto son cumplidas, en ella, por los miembros de la comunidad sobre la base de sus experiencias acumuladas, y adoptan las más de las veces el carácter de mandamientos sacros: la distribución de las funciones cuyo ejercicio es necesario para la vida de la comunidad de que se trate a personas de ambos sexos, a los diversos grupos de edades, incluyendo las

46. Pierre Naville, *Bureaucratie et révolution*, París, 1972, pp. 56-67 (subrayados de A. S.).

funciones del «consejo de ancianos», que va cobrando cada vez más el papel de conductor de la horda, etc., etc., todos estos son elementos de la autogestión primitiva, que se convirtió en el fundamento natural de la vida de la sociedad.

Cuando hoy día decimos «autogestión», y oponemos este concepto al de la «burocracia», es necesario atender a la ambigüedad, que se infiltra inadvertida en las discusiones actuales, incluso en el campo marxista, sobre la «autogestión de los productores». Ya que si no estamos hablando de la autogestión primitiva, por así decirlo natural, al comienzo de la vida social de los seres humanos, sino de la autogestión de la sociedad altamente desarrollada de hoy, esta palabra puede tener dos tipos de significado, que a veces, en la discusión, se confunden.

La palabra *autogestión* quiere decir ante todo tanto como «administración de los asuntos sociales por los miembros de la sociedad», a diferencia de una situación en la cual estos asuntos son administrados por personas especialmente contratadas y remuneradas para ello, aun cuando provengan de la sociedad en cuestión. Los seres humanos cumplen *por sí mismos* las funciones necesarias para su vida social; cómo lo hacen, quién de ellos hace cada cosa, es ya un asunto de organización interna: ya sea en la forma heredada, por lo general santificada por la tradición («así se ha hecho siempre», «así lo han querido los dioses», «así lo piden los espíritus de nuestros antepasados»), ya sea expresado en forma de reglas (reglas de costumbre, o también reglas escritas). Lo importante y decisivo para esta forma de la autogestión es que todas las funciones sean ejercidas por los miembros de la sociedad *en su condición* de tales; la forma de la distribución de las funciones es en esto de importancia secundaria; lo principal es que estas funciones no se independicen en una situación dentro de la cual su ejercicio sólo sea confiado a personas cuya existencia se justifica precisamente por el ejercicio de estas funciones (en la sociedad primitiva constituyen una excepción los *sacerdotes,* es decir, personas que mantienen comercio con los espíritus y les comunican su voluntad a los demás miembros de la sociedad). Fue en una autogestión con *este* significado que pensaron los clásicos del socialismo utópico, los cuales desarrollaron, como Fourier, la idea de una sociedad de *falansterios,* o como Owen, de una sociedad de *comunas.*

Pero también hay otra acepción, completamente diferente en su esencia, de la palabra *autogestión*: la autogestión de una parte determinada de una comunidad mayor en relación a la competencia de las autoridades centrales, especialmente del estado. Autogestión quiere decir tanto como *autonomía frente a las autoridades centrales,*

estando el ámbito de esta autonomía (que no es nunca total, ni puede tampoco serlo), así como sus atribuciones, acotado por estipulaciones correspondientes: fue esta una institución altamente extendida en la Edad Media, pero en nuestro tiempo no lo es menos —si bien en otras formas—, puesto que existen enclaves de las más diversas especies, especialmente en las grandes ciudades, que son «autogestiones». Por cierto que esta forma de la autogestión no tiene ya nada en común (o solamente muy poco, en forma de restos de instituciones antiguas, como concejos, etc.) con la anteriormente analizada, dejando aparte el nombre: ya que en esta segunda forma falta la realización del postulado fundamental de una autogestión *sensu stricto,* que consistiría en que los seres humanos *mismos, en su condición* de miembros de esta comunidad, ejerciesen todas las funciones relacionadas con su vida, y que estas funciones no se independizaran, en el sentido que las personas fueran designadas para su realización en razón de sus profesiones.

En una palabra: si nuestro punto de partida era la alternativa «autogestión o burocracia», en la medida en que esto afecta a la forma de realizar las funciones sociales a un nivel determinado de la evolución social, sólo la autogestión en su primer significado, es capaz de cumplir el papel de un lado de la alternativa; puesto que en el segundo sentido la autogestión, si bien es autónoma frente a los organismos superiores, sólo puede actuar con ayuda de una maquinaria burocrática correspondiente (tomemos como ejemplo la ciudad de Nueva York, que es una autogestión en el segundo sentido, pero es al mismo tiempo un estado dentro del estado y dispone de un ejército de funcionarios de todo tipo).

A nosotros nos interesa la autogestión en la primera acepción de la palabra. Su campo de acción está determinado por el territorio, por el número de los seres humanos que viven en él, y por el tipo de funciones, que a un determinado nivel de desarrollo de la sociedad y de sus necesidades requieren una capacidad específica (y por tanto también una formación previa, como preparación para su cumplimiento), así como una cierta continuidad en su ejercicio. Si no estamos hablando de la primitiva sociedad de cazadores o agricultores, sino de la sociedad industrial moderna y altamente desarrollada, resulta claro que la mayoría de las funciones sociales, especialmente aquellas a escala de la totalidad del estado (y en un futuro no muy lejano a una escala global), no pueden ser ejercidas por dilettantes: exigen conocimientos especializados cada vez más complejos y, a la vez, continuidad.

En una etapa determinada del desarrollo de la civilización, la burocracia es algo inevitable, y esto vale por lo pronto para *toda*

formación social que haya alcanzado un correspondiente nivel de desarrollo. Y esto no tiene en sí mismo nada de terrible, por supuesto bajo la condición de que nos liberemos de aquella «tiranía de las palabras» que nos obliga a entender por «burocracia» negligencia en la solución de las cosas, incapacidad, inhumanidad. No: hablamos de una burocracia eficiente y flexible, una burocracia de elevada capacidad de realización, que se adapta a las necesidades de los seres humanos y se hace indispensable para la vida llena de contradicciones, y que precisamente a causa de esta acumulación de ventajas (que sería perfectamente alcanzable, a pesar de que suene hoy día como algo extraordinario) es especialmente peligrosa como institución social.

Porque en efecto, mientras entre los puntos a favor de la burocracia (de esta «buena» expresión de la misma, que es con seguridad realizable) se encuentra el que ésta esté en condiciones de cumplir tareas sociales cada vez más complicadas y especializadas, tiene ella al mismo tiempo una serie de atributos no solamente negativos, sino incluso peligrosos para la sociedad, a los cuales solamente nos hemos referido de pasada, hasta el momento, en la consideración de esta cuestión.

Se trata, primeramente, de un fenómeno que yo llamaría «la tendencia innata de la burocracia a alienarse». La burocracia, en el sentido de la totalidad de los funcionarios que trabajan en una institución o un sector de la vida social, es siempre una cierta contrapartida, una cierta correspondencia de la organización del trabajo, en esta institución o en este sector, al nivel de los cuadros, es decir, al nivel de aquellos que realizan las funciones correspondientes. Y ya por ello las grandes unidades burocráticas representan un sistema. Son una totalidad coherente de estructura perfectamente determinada, formada por elementos de organización que comprenden uno o varios funcionarios en su atribución de ejecutores de tareas perfectamente determinadas por la estructura del sistema. De manera que el hombre en el aparato es siempre —y esto vale incluso para los funcionarios directivos— una simple tuerquecilla en la gran maquinaria, obligado a cumplir tareas que le vienen dadas por la estructura del sistema, y perdería toda importancia y posibilidad de actuar si pretendiera aislarse del resto del aparato. Esto conduce a que el hombre en el aparato esté siempre atado por las cadenas de la dependencia jerárquica, hacia «arriba» y hacia «abajo»: en las cadenas de la obediencia y la dependencia ante el «arriba», de las órdenes y de la responsabilidad por los subordinados ante el «abajo», según y cómo sea la jerarquía de dependencias prescrita por la estructura del sistema.

Una segunda consecuencia de esta situación en la cual el hombre es «parte del aparato», consiste en un sentimiento específico de solidaridad frente a los demás miembros del «sistema del aparato», en un peculiar «espíritu de cuerpo»: quien pertenece al aparato está, por último, ligado a todo éste por diversos intereses (materiales, pero también morales, en el sentido del status social y de las posibilidades de ascenso social), y dispuesto a defenderlo y, en caso de necesidad, a «cubrirlo».

De esta múltiple dependencia de la «ruedecilla» del aparato burocrático, y de este específico espíritu de cuerpo, proviene la tendencia de aquél a encapsularse como un todo cerrado, cosa que trae consigo, como fenómeno paralelo, el aislamiento del mundo exterior, un cerrarse frente a los demás seres humanos y sus necesidades. Tal es la base de la enajenación que, en menor o mayor medida, se encuentra en todo «aparato» que represente un tipo de unidad cerrada.

La estructura y la enajenación de la burocracia (organizada en diferentes aparatos) vienen en ayuda de su tendencia al *principio del caudillo*, otra forma de la alienación especialmente peligrosa para la sociedad. El aparato, todo aparato (también el revolucionario, que pretende la superación del dominio de la burocracia), está construido jerárquicamente: de otra manera no podría en modo alguno funcionar. Pero toda jerarquía termina naturalmente en una cabeza. De esta manera se producen grandes posibilidades para el «caudillo». De hecho, todos los aparatos, e incluso elementos separados como «subdepartamentos», poseen cuasi-caudillos semejantes, es decir funcionarios directivos. Los verdaderos caudillos, en cambio, aparecen en la política, es decir en el sistema que comprende la totalidad de la vida de la sociedad y que somete como elementos suyos a los demás aparatos.

Para que surja un caudillo son necesarias dos condiciones previas: una necesidad social objetiva de una figura de dirigente que simbolice la voluntad de la sociedad y le señale el rumbo, y la existencia de una personalidad que presente los rasgos carismáticos correspondientes (en virtud de su efectiva fuerza de carácter, que va a menudo de la mano con rasgos patológicos). Es conocimiento viejo del materialismo histórico el que, en el momento en que se presenta la necesidad social, se encuentra también por lo común el hombre capaz de cumplir la función correspondiente. En el peor de los casos se ofrece un «sustituto de caudillo». En la literatura marxista, sin embargo, se ha analizado el hecho de que la estructura burocrática de las instituciones sociales facilita este proceso, incluso, probable-

mente, lo determina. No solamente porque toda pirámide tiene que tener una cúspide, sino también porque el aparato está interesado en producir un «caudillo»: en esto consiste la lógica del sistema de las dependencias estructurales hacia «arriba» y hacia «abajo». Ella crea a menudo una perspectiva de apoyo y recompensa «desde arriba», a cambio de los servicios prestados, y por último —es este un momento psicológico importante— un «caudillo» les concede también a los miembros de su estado cortesano una conciencia de status y de valor.

En segundo lugar, en el interior del sistema burocrático, junto con la tendencia «congénita» a la alienación, se da también una tendencia «congénita» a la proliferación, de manera que éste crece a veces hasta convertirse en un cáncer social. Es la conocida ley de Parkinson, que dice que todo puesto en el aparato tiende a crear nuevos puestos a su servicio. Este no es solamente un fenómeno subjetivamente condicionado, sino que está enraizado también en la situación objetiva: en efecto, junto con el desarrollo se produce una especialización de las diversas funciones, las más generales se subdividen en otras más detalladas, y con ello crece la necesidad de coordinarlas y controlar su ejercicio. Agreguemos a esto el factor psicológico: el número de empleados y de funciones es parte integrante de la «imagen» de una oficina, de su prestigio; con ello tenemos las bases objetivas y subjetivas de la ley de Parkinson.

En tercer lugar, por último, a los aspectos negativos de la burocracia se añade la dificultad de controlar su actividad: el carácter «cerrado» que presenta frente a los no iniciados, la solidaridad de sus miembros en razón del espíritu de cuerpo ya mencionado, y por último el secreto tradicional (y psicológicamente explicable) de su actividad, tales son los elementos de estas dificultades, que se ven todavía potenciadas por la tendencia de la burocracia a aislarse de los no iniciados.

Estos lados negativos de la naturaleza y la acción de la burocracia obligan a combatirla, y en todo caso a intentar mantener bajo control los daños que su acción produce. Sólo cabe lamentar que esta lucha esté las más de las veces orientada a las apariencias exteriores, ante todo contra la burocracia mala e incapaz. La teoría de la alienación hace posible entrar más profundamente en este problema y advertir los peligros que en sí oculta una burocracia capaz y eficiente.

Resulta claro que especialmente este problema enunciado en último término no sólo afecta al capitalismo, sino también y ante todo a la sociedad socialista, en la cual la cuestión de la burocracia y el peligro de su enajenación crece hasta convertirse en uno de los problemas más serios del sistema. Esto resulta perfectamente comprensible dentro de este marco: puesto que el sector público abarca en

el socialismo, a consecuencia de la superación de la propiedad privada de los medios de producción, grandes sectores de la vida social que no forman parte de él en el capitalismo, de ahí la gran necesidad de una burocracia y la dominación que ésta ejerce prácticamente sobre toda la vida social. A resultas de ello se forma inevitablemente una capa social numerosa de *managers* (en la industria y en el comercio, en la agricultura, en el terreno político y social, en la ciencia y en la cultura, etc.) que, conforme a su tendencia «congénita» (es decir, estrechamente relacionada con el tipo de organización) a la alienación, también puede producir las características de una clase social propia. Tanto más, cuanto que la organización oficial de control es también a su vez parte de esta burocracia, que viene a ser con ello prácticamente el único empleador, el único organizador y la única instancia de control social. Un papel especial juega, en este contexto, la conexión entre la burocracia del partido y la del estado.

En atención al hecho de que la existencia de un aparato de administración y control dentro del marco total de la sociedad (por tanto de una burocracia en el sentido propio de la palabra) es una necesidad en el socialismo —en todo caso hasta la extinción del estado—, y que incesantemente subsiste el peligro de la alienación de este aparato, la vida social en el socialismo tiene que contener en sí un elemento de lucha incesante contra la alienación. Más concretamente nos ocuparemos de este problema en el capítulo IV, en relación con la cuestión de la alienación del estado y la burocracia en el socialismo.

Estas consideraciones nos conducen a una problemática que se sitúa en el límite entre la alienación de la burocracia y la alienación del estado, puesto que la burocracia, sobre todo la burocracia estatal, está unida a la existencia del estado. Vamos a plantear pues las siguientes cuestiones: ¿Qué influencia puede tener sobre este problema la destrucción, la demolición de la maquinaria existente del estado, que los clásicos reclamaban como el primer paso de la revolución socialista? ¿Cómo ha de comprenderse esta exigencia en relación con la alienación del estado y de la burocracia a que nos hemos referido?

La pura exigencia de «destrucción de la maquinaria de estado» es cuando menos ambigua, si no se le agrega ninguna explicación complementaria: se puede «destruir» la máquina del estado existente para construir en su lugar una nueva, pero también se puede comprender el postulado de su destrucción en el sentido de su *liquidación*, sin más, en cuanto institución. Y aquí comienza el gran dilema: anticipándonos a nuestras consideraciones posteriores, podríamos decir que los clásicos del marxismo (incluyendo *El estado y la revolución* de Lenin) concibieron este postulado en el segundo sentido, es

decir, como liquidación de las instituciones del estado, y de la democracia como forma de estado. En la praxis de la construcción del socialismo —en la forma que hasta el momento conocemos— este postulado ha recibido en cambio, *en todas partes*, en todos los países socialistas (sin atender a las diferencias puramente formales o incluso de hecho entre ellos), el primer significado, es decir, se entendió en el sentido de que en lugar de la maquinaria «destruida» del estado se construye una *nueva*. Esto tuvo dos tipos de consecuencias: primeramente, lo *nuevo* se redujo ante todo a decidir a quién, a qué clase servía este aparato del estado; y esta fue la diferencia real, porque más allá de ella la nueva «máquina» estaba basada, respecto a estructura y forma de trabajo, en el modelo de la antigua, y las diferencias más visibles aparecían en la dotación personal del aparato, si bien tampoco esto fue siempre efectivamente así (en consonancia con las expresiones de Max Weber que hemos citado, el nuevo poder recurre, en la construcción del nuevo aparato del estado, necesariamente a los servicios de los viejos cuadros funcionarios, de lo cual es testimonio el ejemplo de la URSS, a cuyo aparato de estado volvieron, en los años veinte, cientos de miles de funcionarios del antiguo aparato,[47] para no decir nada de los países de democracia popular a este respecto); en segundo lugar, en estas circunstancias el sistema burocrático no fue, precisamente, en absoluto destruido, por el contrario, con el estado como único propietario y empleador aumentó cuantitativamente y se fortaleció cualitativamente, por motivos evidentes, en lo que al status de la burocracia se refiere. Estas circunstancias dieron ocasión para que Lenin designara al estado soviético como «estado obrero con excrecencias burocráticas». Y desde entonces la situación en la URSS, como también en los demás países socialistas, se ha hecho aún más extremada.

Hay que decirlo claramente: sólo hay probabilidades de liquidar la burocracia si se emprende con toda seriedad la liquidación del estado y de los partidos políticos, de las instituciones que tienen como supuesto la existencia de un aparato burocrático. Si se cambia solamente un aparato por el otro y se traspasa al estado las funciones de *único* propietario de los medios de producción y de único empleador, con lo cual se acrecienta enormemente su papel y su significado, ya sólo con esto se eleva necesariamente el rango y el significado del aparato burocrático.

Lenin reconoció este problema y cogió el toro proverbial por los cuernos, al poner expresamente, en *El estado y la revolución*, la cues-

47. Véase Jean Elleinstein, *Histoire du phénomène stalinien*, París, 1975, pp. 15-16. [Trad. cast.: *El fenómeno estaliniano*, Laia, Barcelona, 1977.]

tión de la lucha contra la burocracia en el contexto de la *liquidación* del estado:

> No puede ser cuestión de una aniquilación del funcionariado de un solo golpe, por todas partes y sin resto. Esto sería una utopía. Pero *quebrar* de un golpe la vieja maquinaria funcionaria y comenzar de inmediato con la construcción de una nueva, que haga paulatinamente superfluo todo funcionariado y lo supere, esto no es *ninguna* utopía, así lo enseña la experiencia de la Comuna; es la tarea directa, inmediata, del proletariado revolucionario.
>
> No somos utopistas. No estamos «soñando» cómo se las podría uno arreglar *sin mediación* ni administración alguna, sin subordinación alguna; estas ensoñaciones anarquistas, que descansan sobre una comprensión errada de las tareas de la dictadura del proletariado, son extrañas a la esencia del marxismo y en realidad sólo sirven para postergar la revolución socialista para la época en que los hombres se hayan vuelto diferentes. No, la revolución socialista la queremos con los hombres como actualmente son, los hombres que no podrán arreglárselas sin subordinación, sin control, sin «inspector y tenedor de libros».
>
> Pero la subordinación tendrá que ser ante la vanguardia armada de todos los explotados y trabajadores, ante el proletariado. El papel específico del «superior jerárquico» puede ser reemplazado, hay que comenzar a hacerlo de inmediato, por las simples funciones de «inspectores y tenedores de libros». Funciones para las cuales el habitante actual de las ciudades está ya, con su nivel de desarrollo, en general plenamente capacitado, y que son de todas maneras realizables por un «salario obrero».
>
> Organicemos nosotros *mismos*, obreros, la gran producción, partiendo de aquello que el capitalismo ya ha creado, apoyados en nuestra experiencia de obreros, con ayuda de la más férrea y rigurosa disciplina, mantenida por el poder del estado de los obreros en armas; hagamos de los funcionarios del estado simples ejecutores de nuestras tareas, «inspectores y tenedores de libros» responsables, destituibles, modestamente pagados (además, naturalmente, de técnicos de todas las especies, de todo rango y grado): tal es nuestra tarea proletaria, con ella se puede y hay que comenzar en la realización de la revolución proletaria. Semejante comienzo conduce por sí mismo, sobre la base de la gran producción, a la «extinción» paulatina de todo funcionariado, a la creación paulatina de un orden —de un orden sin comillas, que nada tiene que ver con la esclavitud asalariada—, de un orden en el cual las funciones, cada vez más simplificadas, del control y la rendición de cuentas, serán ejercidas por todos rotativamente, se convertirán posteriormente en costumbre y por último caerán en desuso como funciones *especiales* de una capa especial de seres humanos.[48]

48. Lenin, *Staat und Revolution*, pp. 438-439.

No se trata de si el diagnóstico de Lenin sobre el carácter fuertemente simplificado de las funciones del estado (control y conducción de cuentas), que podrán finalmente ser ejercidas por quien lo desee, es correcto —que no lo es, es utópico, por lo menos hoy día—. Pero esto no es lo que importa. Lo decisivo aquí es comprender que sólo se puede hablar de la liquidación de la burocracia, si a la destrucción de la vieja maquinaria del estado no se sigue simplemente su simple restauración sobre una nueva base personal, sino que de partida se dan pasos orientados a la liquidación de esta máquina, es decir, a la liquidación del estado. *Cómo* habrá de hacerse esto, a través de qué medios, es ya el problema siguiente, que deberá ser resuelto concretamente, en base a la experiencia. El hecho de que Lenin —como lo demuestra por lo demás la historia del PCUS— se haya equivocado en relación con la solución simple y fácil de esta tarea, no cambia nada en que, si se ha de llegar a la meta, es decir a la liquidación de la burocracia, la tarea debe ser planteada y desde el comienzo deberán buscarse los mejores caminos para su realización.

Tampoco se limitó Lenin en sus investigaciones a hablar en general del carácter simplificado de las funciones del estado, que cualquiera podría ejecutar fácilmente. Su intención era generalizar las conclusiones que Marx y Engels habían sacado de las experiencias de la Comuna de París. Basándose en la introducción de Engels a la tercera edición de *La guerra civil en Francia* (1891), Lenin subraya la necesidad de proteger al nuevo poder frente a sus propios funcionarios implantando la posibilidad de destituirlos en cualquier momento; Lenin cita, además, el punto de vista de Engels en la cuestión de la limitación de los sueldos de los funcionarios; con ello «se le echaría un cerrojo seguro a la cacería de puestos y al arribismo».[49] Lenin no propugnaba pues, solamente, el postulado de la liquidación del estado en sí, que tendría que ser consecuencia de la «destrucción» de la antigua máquina del estado, sino también caminos concretos para realizar esta tarea. Y este es el único camino correcto en la lucha contra la alienación del estado y de la burocracia. Como forma de enajenación, y a la vez en el contexto de la lucha por la superación de esta enajenación, éstas dos instituciones están —como se ve— orgánicamente ligadas una con otra.

Resulta claro que este problema, que hemos tratado aquí a un nivel teórico, tiene también su importante lado práctico-político: no solamente en la medida en que de estas reflexiones se deriven exigencias prácticas para la realización de la revolución socialista en el espíritu del socialismo marxiano, sino también en razón de las conclu-

49. *Ibid.*, p. 467.

siones prácticas que de él se desprenden para la posibilidad de la realización de una revolución socialista en una situación concreta, elemento que por desgracia es harto fácilmente descuidado en las reflexiones sobre la revolución socialista. Sobre el terreno del marxismo resulta trivial la tesis de que la revolución socialista no es ningún asunto voluntarista, que tienen que haberse cumplido ciertas condiciones indispensables para que la revolución socialista se convierta en una *posibilidad real.* Pero cuántas veces en otros tiempos no se ha pasado a las tareas que estaban al orden del día por encima de esta exigencia, sin duda en desmedro de la cosa misma; con qué frecuencia no se sigue todavía hoy no solamente esquivando este postulado, sino que éste es condenado como oportunismo y «socialdemocratismo» por todo tipo de entusiastas revolucionarios que tienden a forzar en cualquier parte la revolución socialista, sin tener en cuenta las condiciones necesarias para ella.

Ahora bien, las consecuencias que se derivan de la teoría de la alienación, en especial de la teoría del estado y la burocracia como forma de la alienación, representan aún otro motivo importante de reflexión en este camino: puesto que la revolución socialista comienza con la destrucción de la vieja maquinaria del estado y los primeros pasos para la paulatina liquidación del estado en sí, ésta sólo puede convertirse en la consigna del día allí donde estos pasos sean posibles, es decir, donde se den los supuestos objetivos y subjetivos requeridos. El precio que se paga por la ausencia de estos supuestos es la degeneración de la revolución en la forma de la alienación burocrática.

3) En el análisis de la definición de la alienación hemos constatado que están sometidos a la alienación todos los productos del hombre, no solamente los materiales, sino también los espirituales. De manera que una componente de aquella relación específica que consiste en que el producto del hombre, que habría de servir a la satisfacción de alguna necesidad social cualquiera, se enfrente, en determinadas circunstancias, a la voluntad de su creador, frustre sus planes, en circunstancias extremas amenace incluso su existencia, no tiene necesariamente que ser una cosa o una institución social; esta componente puede ser también un producto espiritual del hombre, conservado de una o de otra forma.

El ejemplo clásico de ello es la religión. Sobre esta forma de enajenación se ha dicho ya tanto en la literatura marxista, especialmente en la clásica, que basta con referirse a las fuentes.

Una componente de la enajenación que ha sido objeto de menos atención es el lenguaje en cuanto medio de comunicación. En deter-

minadas situaciones no solamente se produce una independización del lenguaje, sino que éste comienza a dominar a los hombres bajo la forma de la «tiranía de las palabras»: son palabras éstas que le imponen un juego de pensamientos que no va de acuerdo con la realidad, especialmente cuando ellos están relacionados con las palabras del entorno de los estereotipos heredados.

Se podría, por supuesto, aducir todavía más ejemplos de productos del espíritu sujetos a la enajenación, como la ciencia, el arte, etc. Para cada uno de estos temas hay actualmente una literatura al respecto. Desarrollarlos rompería el marco de este trabajo. Nos conformaremos con un ejemplo: en *El 18 brumario de Luis Bonaparte,* Marx desarrolla una idea sobre la alienación de la tradición. Leemos allí:

> Los hombres van haciendo su propia historia, pero no la hacen libremente ni a partir de circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo otras ya existentes y heredadas directamente del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de las vivas. Y cuando éstas parecen ocupadas en transformarse a sí mismas y a cuanto les rodea, en crear lo que antes no existía, precisamente en estas épocas de crisis revolucionaria imploran, angustiadas, la ayuda de los espíritus del pasado, pidiéndoles sus nombres, trajes y consignas para representar, en ese antiguo y venerable atuendo y con aquel lenguaje prestado, la nueva escena de la historia universal.[50]

En este punto vamos a dirigir nuestra atención sobre la alienación de la ideología, a causa del significado que esta cuestión tiene para la actividad práctica de la humanidad.

La enajenación de la ideología puede ser comprendida de dos maneras. Primero, se puede considerar la ideología como producto enajenado en el sentido de una falsa consciencia. Así interpreta Marx el asunto, y Leo Kofler dedica un ensayo interesante al análisis de este aspecto.[51] Pero también se puede considerar la alienación de la ideología en cuanto ésta es adoptada como un producto que se encuentra ya hecho, y que en la posterior evolución se va enajenando de su contenido originario. A nosotros nos interesa ante todo este segundo aspecto.

50. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* MEW, t. 8, p. 115. [La traducción aquí reproducida es de Juan José del Solar, correspondiente a *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte,* del volumen OME 14 de próxima aparición.]

51. Leo Kofler, «Entfremdung und Ideologie», en *Der proletarische Bürger,* Viena, 1964.

Por ideología entiendo las opiniones de los hombres basadas en un sistema de valores aceptado y referidas a la meta deseada de la evolución de la sociedad. Opiniones que determinan la posición de las personas, es decir, su disposición a una conducta determinada en determinadas situaciones y su conducta de hecho en los procesos sociales. En el empleo de esta definición tenemos que tener presente que la religión no es en sí una ideología, como tampoco lo son la creencia en un Dios, en la creación del mundo, etc. Pero el sistema de valores que va unido con la religión, y los mandamientos y prohibiciones que en él se basan en vistas a la meta fijada por este sistema de valores para la evolución de la sociedad, son ideología por excelencia. De esta manera, pues, los grandes sistemas religiosos son siempre una totalidad compuesta de dos estratos: uno metafísico, que no es ideología en el estricto sentido de la palabra, y uno ideológico. Pero, puesto que estos estratos están ligados entre sí en una totalidad indivisible y sólo se dejan separar por medio de una reflexión que los abstrae, podemos hablar de la religión como ideología. Aquí nos interesa ahora, en consideración a la extrema enajenación que se presenta en ella, el destino de la religión cristiana: ¿Qué ha ocurrido a lo largo de la historia con el contenido ideológico del cristianismo primitivo?

Dejo aquí de lado todas las disputas eruditas sobre el tema y me sitúo —basado en el sano entendimiento humano— del lado de quienes ven en el cristianismo primitivo una ideología revolucionaria. Porque solamente una aproximación ahistórica al pasado hace posible que se le reproche a una tendencia surgida hace 2000 años no conocer los conceptos del marxismo moderno, por ejemplo el concepto de lucha de clases. Si se rechaza una manera de pensar semejante, es muy difícil no echar de ver el carácter social revolucionario del Evangelio en relación con la desigualdad social, con el estilo de vida que se le exige al creyente, etc. Precisamente por ello esta tendencia, que —como lo demuestran los yacimientos del mar Muerto— había surgido, aún antes de la aparición de Cristo, de la secta de los esenios, encontró eco con sus ideas en las luchas sociales de la Judea de entonces y posteriormente también entre los esclavos de Roma. Precisamente por ello esta tendencia —y *solamente* ella— fue tan cruel y sanguinariamente perseguida por Roma, que sin embargo importaba y practicaba por aquel entonces toda clase de religiones del Oriente, excepto esta sola, que era considerada como peligrosa para el estado a causa de su contenido social y de su carácter «subversivo». ¿Qué es lo que ocurrió en la evolución posterior del cristianismo con este contenido social de la doctrina? Se produjo una típica alienación de la ideología.

El cristianismo se transformó —por diversos motivos— en la religión dominante de muchos estados, en primer lugar del imperio romano que antaño le había perseguido. La iglesia perseguida se transformó en dominante. Las condiciones de actuación, tanto de la religión cristiana como de la iglesia, se transformaron radicalmente; a consecuencia de ello se transformó también la función social de la iglesia y luego la de la religión que ésta proclamaba. Es fascinante observar cómo, en el curso del tiempo y con la transformación de las condiciones, la propia Sagrada Escritura es interpretada de otra manera, o bien transformada en una ceremonia litúrgica, sin significación para la vida práctica. Los herejes retornaban a las ideas originarias y eran quemados en la hoguera por interpretar la Sagrada Escritura con fidelidad a la letra y al sentido. De religión del pueblo llano, el cristianismo se convirtió en religión de los poderosos, en su baluarte en la lucha contra los movimientos socialmente progresistas. De aquí su valoración negativa, que es proyectada al pasado de una manera ahistórica.

Para nosotros es de importancia en este contexto la constatación de que una ideología, creada *sub specie* de determinadas metas sociales, se transforma en su contrario. Una vez surgida y codificada se vuelve un fenómeno objetivo y comienza a llevar una vida propia; no solamente con independencia de la voluntad y de las intenciones de sus creadores, sino en evidente contraposición con ellas, se alza en el camino de la realización de estas ideas y amenaza la vida de sus creadores y partidarios. Nada puede ilustrar el camino de enajenación que la ideología toma de una manera más plástica y acusada que la Gran Inquisición y los cientos de miles, cuando no millones, de víctimas suyas en todo el mundo. Nadie ha expresado mejor esta complicada dialéctica que Dostoievski en *Los hermanos Karamázov*, en la conversación entre el Gran Inquisidor y Cristo que ha vuelto a aparecer sobre la tierra. La lógica de la enajenación radica precisamente en que el producto espiritual del hombre se enfrenta a éste como un poder que amenaza su vida.

¿Vale esto sólo para la religión como ideología? ¡Por supuesto que no! Por supuesto que es esta una tesis que se puede y se debe interpretar con más amplitud. Y dentro de esta más amplia interpretación se plantea inevitablemente en primer plano la cuestión de primordial importancia para el marxista: ¿No existe un peligro similar de alienación también para la ideología marxista? Porque nosotros mismos hemos pasado en nuestro movimiento una época de «Gran Inquisición», que cobró más víctimas que la Inquisición de la Edad Media, y todavía no hemos dejado atrás la época de la «Pequeña Inquisición». Por eso nadie que no sea políticamente ciego, o falaz,

puede escabullirse de dar respuesta a esta cuestión, menos aún si le preocupan la idea y el destino del socialismo.

Es comprensible que sea esta una cuestión peliaguda para los marxistas. Vamos a tratarla directamente en el capítulo IV, cuando investiguemos la alienación en el socialismo. Aquí sólo pretendemos señalizar nuestra posición, dando una respuesta inmediata a la pregunta que anteriormente planteábamos.

Sí, en principio la posibilidad de enajenación está dada en toda ideología, y a este respecto no es la ideología marxista excepción alguna. Una importancia decisiva tienen en ello las condiciones sociales bajo las cuales actúa la ideología. Si el sistema socialista es implantado en una sociedad que todavía no está madura para ello, en razón del desarrollo insuficiente de las fuerzas económicas y de clase, el peligro de una contrarrevolución amenaza. Pero si no es posible un conflicto abierto, a consecuencia de las fuerzas externas que velan por el nuevo orden, entonces amenaza una contrarrevolución pacífica. Ésta consiste en conservar el decoro del sistema socialista con sus instituciones políticas y aceptar exteriormente la ideología socialista, dando a ésta, sin embargo, un significado diferente, y transformando como consecuencia también el carácter y el contenido de las instituciones. La imagen extremada de semejante sociedad la dan las novelas *Nosotros* de Samiatin, y *1984* de Orwell, que trabajan con la técnica de llevar hasta sus últimas, absurdas consecuencias determinadas consignas del socialismo, por ejemplo la igualación del interés personal con el social. Que es posible deslizar bajo las viejas tesis de la ideología marxista nuevos contenidos extraños, de manera que estas tesis se vean transformadas en curiosas fórmulas litúrgicas, es cosa que conocemos muy bien por la praxis. Sin entrar aquí —por motivos diversos— en los detalles, constatemos simplemente que semejante enajenación es posible bajo circunstancias determinadas, y que esto tendría que ser un signo de alerta para aquellos marxistas cuya predilección es, sin embargo, repetir hasta la saciedad la consigna de la lucha por la pureza de la ideología socialista.

Capítulo III

LA ALIENACIÓN SUBJETIVA O ALIENACIÓN DE SÍ MISMO

Este capítulo está dedicado al análisis de la alienación de sí mismo, por tanto de la alienación subjetiva, entendida, conforme a la definición que aportáramos anteriormente, como alienación del *hombre* frente a un sistema de relaciones determinado, por oposición a alienación objetiva, que es como se designa la relación de los productos enajenados frente a su creador, el hombre social. Junto con esto habría que tener presente, sin embargo, que las investigaciones empíricas modernas en el campo de la sociología y la psicología que tienen por tema la alienación, se ocupan precisamente de la alienación de sí mismo. De aquí que tengamos que tomar posición —al menos de manera selectiva— ante la literatura al respecto, especialmente rica cuantitativamente, desde el punto de vista, entre otros, de sus conexiones con la concepción marxista de la alienación.

Hemos delimitado el terreno entre enajenación de sí mismo (enajenación subjetiva) y enajenación objetiva. Pero para hacer completamente comprensible esta delimitación, es necesario dejar en claro también qué es lo que entendemos por el sistema de referencia frente al cual el hombre se siente enajenado (y lo está también, en un cierto sentido). Vamos a proceder aquí a distinguir dos aspectos: *a*) la sociedad, así como los demás seres humanos que viven como individuos o grupos en la sociedad del caso, y *b*) el propio yo del hombre. Por cierto que ambas partes se subdividen a su vez en otras, y por ello su formulación general exige también una mayor concreción; y sin embargo aun en su forma general constituye un punto de partida apropiado para la sistematización de nuestros puntos de vista.

En atención al carácter complicado y semánticamente confuso de los estudios sobre la alienación, se requiere un especial cuidado en cuanto a la precisión de la terminología que se emplee. Hasta el

momento nos hemos esforzado (siguiendo el viejo postulado metodológico de la escuela de Lemberg-Varsovia) en definir primero todo nuevo término. Aquí me remito, pues, a las definiciones ya anteriormente utilizadas de los términos *alienación de sí mismo* y *alienación subjetiva*.[1]

Pero si bien en el curso del análisis semántico del aparato conceptual de la teoría marxista de la enajenación hemos introducido ya los términos fundamentales de los cuales nos vamos a servir en lo que sigue, todavía queda algo que hacer a este respecto: a saber, analizar el término *anomía* y la relación entre anomía y enajenación. Esto lo hacemos justo en este lugar, porque concepto y teoría de la anomía aparecen precisamente en relación con la literatura que se ocupa de los problemas que se tratarán en este capítulo. A este respecto reina —como veremos— una endiablada confusión conceptual, no solamente en lo que toca a la relación recíproca de los conceptos *anomía* y *enajenación*, sino también en torno a la comprensión e interpretación del fenómeno de la anomía. Es necesario hacer claridad en estos asuntos si se quiere comprender el pensamiento de la literatura moderna sobre este tema. Esto nos obliga a retornar una vez más a la enajenación, especialmente a la enajenación de sí mismo, y nos permitirá quizá completar con algunos detalles la presentación de este problema.

Anomía y alienación de sí mismo

Si se habla hoy día —y no sin motivo— de una «moda» de la teoría de la alienación, esto se refiere también, hasta un cierto punto, a la teoría de la anomía. Aunque en la literatura especializada, espe-

1. Hemos introducido las expresiones de *hombre* (*Mensch*: hombre como «ser humano»), en el sentido de individuo humano, *yo*, en el sentido de personalidad humana, y *sociedad*. Para ser consecuente habría que comenzar, también en este caso, por la definición de estas expresiones, lo cual haría, sin embargo, necesarias las correspondientes consideraciones teóricas para explicar estas definiciones. Esto rompería inevitablemente toda la estructura de la obra, tanto más cuanto que se trata de problemas complicados e incluso un análisis fugaz requeriría demasiado espacio. Me abstengo de ello, por lo tanto, especialmente por haberme ocupado de estos problemas (excepto a propósito de la explicación de qué sea lo que comprendemos por *yo* del hombre, sobre lo cual se hablará más adelante, en el lugar oportuno) en otro libro, del cual en cierta medida éste es la continuación. Se trata del libro aparecido en 1965, *Marxismus und das menschliche Individuum*. La relación hombre-sociedad, incluyendo el examen correspondiente de los términos que allí se emplean, es tratada en este libro de manera extensiva. Esto me da el derecho a referir al lector a este texto, tanto más cuanto que sigo estando sin reservas de acuerdo con todo lo que escribí entonces sobre el tema.

cialmente en las investigaciones empíricas sociológicas y psicosociológicas, ambos conceptos aparecen a menudo uno al lado del otro, y a veces se los emplea incluso alternativamente, no existe sin embargo un lazo genético entre la «moda» de la enajenación y la de la anomía, que se circunscribe, por lo demás —a pesar del origen francés de la teoría—, a los Estados Unidos. Antes bien puede conjeturarse que ambas «modas» tienen en común un rasgo esencial, y por cierto el del condicionamiento social: la situación de la sociedad, en la cual el hombre pierde *objetivamente* el control sobre la forma de funcionamiento de sus productos, de una manera que amenaza su existencia y que está caracterizada por el colapso del sistema de valores anteriormente aceptado y de las normas de conducta social de los seres humanos ligadas a éste. Sólo una referencia semejante a las necesidades sociales reales ofrece una explicación racional para el renacimiento de ciertas ideas, surgidas hace mucho tiempo y luego caídas en el olvido.

Sobre la historia de la teoría de la alienación hemos hablado ya muy detenidamente. Habría que referir por tanto —a menos en unas pocas palabras— también la historia del concepto de *anomía,* para que podamos juzgar sin prevención la teoría actualmente en boga sobre este tema.

El término *anomía* lo acuñó Émile Durkheim [2] como denominación para una situación social que en su opinión subyace al fenómeno del suicidio, analizado por él, y a ciertas deformadas consecuencias de la división del trabajo social. Esta situación social está caracterizada —según Durkheim— por la ausencia, como ya lo dice la etimología de la palabra *anomía,* de normas de la convivencia humana socialmente aceptadas; dicho más exactamente, por la ruptura del sistema de normas hasta entonces obligatorias. Durkheim desarrolló de pasada el concepto de la anomía en dos de sus obras (sobre los temas anteriormente mencionados), pero en su rico sistema teórico esta concepción permaneció marginal, tanto en la medida en que no fue desarrollada más adelante, como también porque carece de precisión, lo cual proviene de que en cada una de las dos obras la anomía es interpretada de una manera diferente.

El motivo de la teoría de la anomía, que se extiende como un hilo rojo a través de la literatura moderna, proviene de la obra clásica de Durkheim sobre el suicidio.[3] El autor plantea la siguiente

2. Más exactamente, lo ha reavivado. También a este respecto resulta no haber nada nuevo bajo el sol. La historia del término «anomía» alcanza por lo menos hasta el siglo XVI (véase Robert K. Merton, *Social theory and social structure,* Glencoe, Ill., 1957, p. 135, nota 6).
3. Émile Durkheim, *Le suicide*, París, 1960.

cuestión: ¿Cuáles son las causas de la curva ascendente, o descendente, de los suicidios en diferentes períodos? Durkheim refuta, por medio del método de la eliminación, diversas hipótesis sobre las causas posibles de estas alzas y bajas. Un análisis de las estadísticas demuestra, en especial, que tanto las crisis económicas como los períodos de coyuntura cambiante favorecen un crecimiento de la curva de los suicidios. Durkheim, que analiza el problema del suicidio desde la perspectiva de los sentimientos y la actividad de los individuos, plantea la tesis de que la sociedad posee la capacidad para regular estos sentimientos y esta actividad, y tiene por lo tanto que existir una relación entre la cuota de suicidios y la manera de actuar de esta fuerza reguladora. Toda perturbación del orden social existente ejerce a este respecto una influencia negativa, y esto no solamente vale para las crisis de la economía, que conducen al empobrecimiento de la población, sino también para las crisis en épocas de prosperidad, en las cuales la población se enriquece más rápidamente:

> Así pues, si las crisis económicas y financieras impulsan hacia arriba el número de los suicidios, no ocurre esto como consecuencia de la creciente pobreza, ya que las conyunturas tienen el mismo efecto; los suicidios aumentan simplemente a causa de las crisis, es decir a causa de las perturbaciones del orden colectivo. Toda perturbación del equilibrio, incluso si tiene como consecuencia un mayor bienestar o un fortalecimiento de la vitalidad general, hace subir las cifras de suicidios ... ¿Cómo es posible esto? [4]

Según Durkheim, las causas de ello radican en los sentimientos y pasiones de los individuos; para actuar, pues, contra fenómenos negativos como los suicidios, habría que ser capaz de moderar estas pasiones humanas. Puesto que en el propio individuo no existe latente una fuerza de esta especie, tiene ésta que venir desde fuera; y puesto que las causas están en la consciencia de los hombres, esta fuerza tiene que ser *moral*, no física, que en este caso no conseguiría nada. Pero de esta fuerza dispone solamente la sociedad.

> Sólo la sociedad está en situación de jugar este papel moderador, ya sea en forma directa y como totalidad, o por medio de uno de sus órganos. Porque ella es la única fuerza superior al individuo cuya superioridad éste también reconoce. Ella únicamente tiene la autoridad necesaria para sentenciar en derecho y poner a los deseos trabas más allá de las cuales no está permitido ir.[5]

4. *Ibid.*, pp. 278-279.
5. *Ibid.*, p. 283.

En especial, la sociedad crea, en el sentido de la opinión pública, un sistema de ejercicio de las funciones sociales y de satisfacción de las necesidades individuales, fija a éstas límites, dimensiones, etc. Normalmente este sistema es reconocido por la absoluta mayoría de la sociedad. Y está bien que así sea, porque las pasiones humanas no pueden ser contenidas por la fuerza, sino solamente dirigidas a través de la acción de un poder al cual no se obedece por miedo, sino por respeto. La actividad humana no puede, pues, estar libre de toda traba. Como partícula del universo, el hombre está en conexión con las demás partes de éste, que en consecuencia lo inhiben y limitan. La diferencia entre el ser humano y la naturaleza inanimada consiste, en este caso, en la esencia de la fuerza que le impone las restricciones:

> A este respecto no hay entre las piedras y los seres pensantes sino diferencias de grado y de forma. Para el hombre es característico, únicamente, que las limitaciones que le son impuestas no son físicas, sino morales, es decir, sociales. *Recibe éste sus leyes no del medio material, que se las impone sin consideraciones, sino de una conciencia superior a la suya, y cuya superioridad experimenta.* Puede sacudir en parte el yugo de su cuerpo, porque la mayor y mejor parte de su vida sucede más allá de lo físico, pero está sometido a aquél de la sociedad.
>
> *Si en la sociedad se producen, sin embargo, perturbaciones, ya sea a consecuencia de crisis dolorosas, o también de transformaciones favorables pero demasiado repentinas, ésta queda temporalmente incapacitada para cumplir esta función* (de mostrar autoridad); y de ahí provienen, entonces, las repentinas elevaciones de la curva de los suicidios, según lo hemos demostrado anteriormente.[6]

La situación en la cual la sociedad pierde esta fuerza moderadora la llamó Durkheim *anomía*: «La situación del orden perturbado, o *anomía,* se ve aún más agravada por el hecho de estar las pasiones, en un momento en que necesitarían una más fuerte disciplina, menos disciplinadas».[7]

Durkheim resume sus consideraciones de la siguiente manera:

> La anomía es, pues, en nuestras sociedades modernas, un factor de suicidios específico y que se presenta regularmente; es una de las fuentes de las cuales se alimenta todos los años el contingente. A consecuencia de ello, tenemos ante nosotros un tipo nuevo, que tiene que ser diferenciado de los otros. Se diferencia por no estar determinado por la forma y modo en la cual está ligado cada indi-

6. *Ibid.*, pp. 287-288 (subrayados de A. S.).
7. *Ibid.*, p. 289.

viduo con su sociedad, sino en la manera en que ésta regula a sus miembros. El suicidio egoísta se define porque los seres humanos no ven ya un sentido en sus vidas; el suicidio altruista, porque este sentido les parece estar situado fuera de la vida propiamente tal; el tercer tipo de suicidio, que acabamos de constatar, está determinado por el hecho de que *su acción se ha hecho irregular y ellos padecen por esto.* A causa de su origen, vamos a darle a este último el nombre de *suicidio anómico.*

Ciertamente que este suicidio presenta algunas similitudes con el egoísta. Ambos se producen porque la sociedad no le es suficientemente presente al individuo ... En el suicidio anómico, la sociedad está ausente del campo de los deseos individuales, al no refrenarlos ...[8]

Puesto que Durkheim no solamente formuló su teoría de la anomía en *Le suicide*, debemos abocarnos ahora a una segunda obra suya[9] que trata este problema, y sacar las conclusiones generales de las dos versiones de esta teoría.

La división social del trabajo es —según Durkheim— algo normal y positivo. Sin embargo a veces produce, como también lo hacen otras circunstancias sociales, formas patológicas que hay que conocer para poder determinar mejor las condiciones de la situación normal. A estos fenómenos patológicos pertenecen por ejemplo las crisis de la industria y el comercio, que son indicadores de que ciertas funciones sociales están en una relación recíproca defectuosa, o de que existe un antagonismo entre el capital y el trabajo.[10] Estos y otros ejemplos señalan que las relaciones entre los órganos —Durkheim se sirve gustoso de la terminología biológica, porque trata a la sociedad como a un organismo— se encuentran en una situación de anomía.

Estos ejemplos diferentes son pues variantes de una misma especie; en todos estos casos en los cuales la división del trabajo no produce solidaridad, las relaciones entre los órganos no están reguladas, se encuentran en una situación de *anomía.*

¿Pero de dónde viene esta situación?

Puesto que un sistema de reglas es la forma determinada que adquieren con el tiempo las relaciones espontáneamente trabadas entre las funciones sociales, se puede decir a priori que el estado de anomía es imposible en cualquier parte donde el contacto entre los órganos solidarios sea suficiente y exista por un período lo suficientemente largo.[11]

8. *Ibid.*, pp. 296-297.
9. Émile Durkheim, *De la division du travail social,* París, 1960.
10. *Ibid.*, pp. 343-345.
11. *Ibid.*, p. 360.

Durkheim agrega que no se trata solamente de un contacto suficiente en el sentido de la continuidad temporal, sino también en el de contacto espacial. (También esto, por supuesto, es el lenguaje metafórico del que tan gustosamente se sirve el autor.) Estas ideas las comenta Durkheim en una nota que contiene una sugerencia valiosa para el curso posterior de nuestras disquisiciones.

> Sin embargo se da un caso en el cual la *anomía* puede producirse aunque la contigüidad sea suficiente, a saber, cuando la reglamentación necesaria solamente puede realizarse al precio de transformaciones de las que ya no es capaz la estructura social; porque la elasticidad de las sociedades no es en efecto ilimitada. Una vez que ha alcanzado su límite, se hacen imposibles incluso las transformaciones necesarias.[12]

Ahora ha llegado el momento de extraer ciertas conclusiones generales sobre el sentido de la teoría de la anomía, según la ha formulado Durkheim; esto requiere que formulemos algunas cuestiones en relación con los pasajes citados.

1) ¿Qué es lo que entiende Durkheim por el término *anomía*? La respuesta a esto la encontramos en uno de los pasajes ya citados de *Le suicide*: «La situación de orden perturbado, o *anomía*», dice Durkheim en el curso de su exposición, «se produce cuando se presentan perturbaciones en la sociedad». Anomía significa, pues, tanto como la ausencia de reglas determinadas, leyes determinadas.

2) ¿Cuál es según Durkheim la génesis de la anomía? Es esta una cuestión de importancia, que puede contribuir a aclarar el problema. En las dos obras de Durkheim a que hemos recurrido se le responde, pero las respuestas son diferentes, al menos en lo que se refiere a los aspectos del problema tocados por estas obras y a la distribución de los acentos. En *Le suicide* Durkheim dice que la fuente de la anomía son los cambios demasiado bruscos, que hacen imposible (al menos parcialmente) a la sociedad cumplir su función de fijar límites a las pasiones humanas. Para comprender el sentido de esta tesis, hay que tener presente que de Durkheim proviene la teoría de la «consciencia colectiva», y que éste dice, en el paso citado de *Le suicide,* inmediatamente antes de la formación de sus tesis sobre el origen de la anomía, que el hombre recibe sus leyes «de una consciencia superior a la suya y cuya superioridad experimenta». Así pues, cuando la sociedad se encuentra en un estado de confusión, cuando aparecen en ella perturbaciones, de manera que no puede cumplir aquellas funciones reguladoras de las que ha sido cuestión aquí, de

12. *Ibid.*, p. 361.

lo que se trata es de perturbaciones de aquella «consciencia superior», puesto que —según las palabras del autor— el mundo material de su entorno no puede imponer al hombre cualquier tipo de leyes. El «suicidio anómico» —dice Durkheim (p. 297)— proviene, a diferencia de otros tipos de suicidio, de que la acción del hombre se hace «irregular», es decir, que ésta no se ve ya dirigida por las reglas y leyes a las que presta autoridad aquella consciencia superior.

Esta génesis de la anomía presenta un aspecto algo diferente en *De la division du travail social.* Según esta obra, la causa de la anomía debe buscarse en la falta de contactos suficientes y suficientemente constantes entre los órganos solidarios del organismo social. Es esta una expresión muy figurada y poco clara en lo que se refiere a sus diversos elementos («órganos solidarios»), y puede por ello ser interpretada de maneras diferentes. En un respecto, sin embargo, la cosa resulta clara: aquí se ha expresado una idea diferente a la de *Le suicide.* Mientras en aquél era cuestión de «perturbaciones» de la sociedad en el sentido de aquella «consciencia superior» que dicta las leyes y fija límites a las pasiones de los individuos, se habla aquí de funciones sociales, de contactos entre órganos de la sociedad. La diferencia se hace aún más evidente si se toma en cuenta la nota a la página siguiente del texto de Durkheim, sobre la que ya habíamos llamado anteriormente la atención. Allí se habla —ahora sin floreos ni metáforas— de la posibilidad de la anomía tan pronto la sociedad deja de estar capacitada para ejercer su función reguladora, porque para ello serían necesarias transformaciones que la estructura social no permite; puesto que —agrega el autor— a la elasticidad le han sido fijados límites que ésta no puede sobrepasar. Una observación particularmente interesante, pero que traslada la anomía, especialmente su génesis, a un nivel diferente al de *Le suicide*; allí el papel principal lo jugaban las perturbaciones en la función de la «consciencia colectiva», aquí en cambio los límites de la elasticidad de la estructura social. Y es por ello que tenemos que vérnoslas aquí, aunque en ambos casos se trata de una situación en la cual fracasan los sistemas de normas (también por tanto —agregamos nosotros para completar— los sistemas de valores) que regulan la acción social de los individuos, no con una, sino con dos concepciones de la anomía, cosa que por lo común no se ha echado de ver en la literatura.

Pero a pesar de las formulaciones vagas y del trato marginal del tema en Durkheim, e incluso a pesar de la incoherencia que esto trae consigo, es esta una teoría de importancia, y no es casual que ahora cautive la atención de los investigadores a la búsqueda de soluciones para los muchos problemas sociales que les fascinan, ante todo los ligados a la descomposición del orden establecido. Si se quisiera

expresar en la forma más escueta y sencilla la idea rectora de esta teoría, sin adentrarse en especulaciones metafísicas, podría formulársela de la siguiente manera: si la imposibilidad de nuevas transformaciones en la estructura de una sociedad dada conduce a la descomposición de la totalidad del sistema social, se quiebra también con ella el sistema de valores hasta el momento internalizado por la sociedad, y las normas de comportamiento humano que en él se basan. Semejantes situaciones las llamamos «anómicas». La situación de anomía priva a los seres humanos de las reglas de comportamiento por las cuales se habían dejado guiar hasta el momento, consciente o inconscientemente. La situación de caos moral específico, que se expresa con la máxima agudeza en la descomposición de la convivencia social de los hombres, puede solamente ser superada reemplazando la antigua estructura social por una nueva que introduzca en la totalidad del sistema social, y también en el sistema de valores y normas de comportamiento que en éste impera, un orden nuevo. La alternativa para semejante transformación, revolucionaria conforme a su esencia, es la desaparición de la sociedad en cuestión.

Robert K. Merton parte conscientemente de la teoría de Durkheim (al igual que de la teoría de la alienación, por lo demás); pero de ello no se sigue en modo alguno que su punto de vista en la cuestión de la anomía sea idéntico al de Durkheim. En el curso de nuestras consideraciones posteriores vamos a establecer en qué relación mutua se encuentran estas dos teorías de la anomía. Para prevenir malentendidos, comenzaremos —como con Durkheim— con una exposición lo más exacta posible de las concepciones de Robert K. Merton sobre el problema de la anomía, en base a dos textos fundamentales que éste ha publicado sobre el tema: *Social structure and anomie*[13] y *Continuities in the theory of social structure and anomie*.[14]

Punto de partida de los estudios de Merton es la búsqueda de las causas de las desviaciones de la norma en el comportamiento social de los hombres. Plantea la hipótesis de que la causa de estas desviaciones ha de encontrarse en el condicionamiento social, y no en el biológico.[15]

En el análisis de las estructuras de la vida social, podemos distinguir, según Merton, dos elementos fundamentales, si bien estos, en esta situación concreta, se reúnen por supuesto en un todo: las estructuras culturales y las sociales. Las primeras —en la terminología vigente se trata del sistema de valores así como de los modelos

13. Robert K. Merton, *Social theory*, pp. 131-160.
14. *Ibid.*, pp. 161-194.
15. Robert K. Merton, *Social structure and anomie*, p. 132.

culturales basados en éste— determinan las *metas* de la actividad humana, lo cual es decisivo para su significación social.

> Lo primero está formado por los objetivos, intenciones e intereses culturalmente fijados, que son ofrecidos como metas legítimas a todos los miembros de la sociedad o a algunos de ellos diversamente ubicados. Las metas en mayor o menor medida integradas ... y en mayor o menor medida rigurosamente ordenadas en una jerarquía de valores ... Son las cosas por las cuales «vale la pena luchar».[16]

El segundo elemento de esta estructura cultural determina, regula y controla los métodos permitidos por intermedio de los cuales estas metas pueden ser perseguidas y alcanzadas. Cada grupo social conecta las metas que se pone a sí mismo con la determinación de los medios que son permisibles en el intento de su realización, apoyándose en las costumbres establecidas (*mores*) o instituciones. Estas normas que regulan la actividad humana no son en ningún caso idénticas con las normas técnicas, ni con aquellas que garantizan el éxito. Por el contrario, a menudo excluyen un procedimiento que —visto desde la perspectiva del individuo— aseguraría el éxito, como por ejemplo el robo, el engaño, la violencia física. «En todos los casos la elección de los medios en la lucha por las metas culturales está limitada por normas institucionalizadas.» [17]

La relación recíproca entre las metas culturales y las normas institucionales del comportamiento social constituye el problema principal del análisis de Merton, y es sobre este terreno que formula las tesis de su teoría de la anomía.

Del hecho que estos dos elementos de la estructura cultural en la vida social aparezcan y actúen conjuntamente, no se sigue aún que su relación recíproca sea estable. En uno de los extremos del amplio abanico de las posibilidades tenemos la situación en la cual la meta domina absolutamente, puesto que su peso es tan grande ante los ojos de los hombres, que para obtenerla está permitido todo procedimiento en la medida en que éste sea efectivo. El otro caso extremo es la transformación de la forma de comportamiento institucionalizada en un ritual, en la cual un total conformismo se transforma en el valor de mayor importancia. En este caso se produce una sociedad ligada a la tradición, una sociedad «sagrada», caracterizada por una aversión expresa a las innovaciones. Entre estos dos extremos se extiende un amplio espectro de adaptación recíproca entre ambos elementos de la vida social. Si falta esta adaptación se produce una desviación de la norma.

16. *Ibid.*, pp. 132-133.
17. *Ibid.*, p. 133.

> Mi tesis principal, en efecto, es que el comportamiento desviado puede ser considerado sociológicamente como síntoma de una brecha que existe entre las aspiraciones culturalmente prescritas y los caminos socialmente estructurados para la realización de estas aspiraciones.[18]

Vamos ahora a ocuparnos de una sociedad en la cual la meta cultural tiene, en la consciencia de los seres humanos, preponderancia sobre las normas sociales que prescriben cómo haya de obtenerse esta meta. Esto puede conducir a que en la consciencia de los hombres se vea desplazado el factor de la regulación social de sus acciones en favor de la efectividad técnica. La consecuencia extrema de semejante situación es la descomposición y anomía de la sociedad.

> Es típico que el procedimiento técnicamente más efectivo, ya sea éste legítimo culturalmente o no, lleve la preferencia sobre el comportamiento culturalmente prescrito. Si éste proceso erosionador progresa, la sociedad pierde su estabilidad y se produce aquello que Durkheim denomina *anomía* (o falta de normas).[19]

Merton ilustra esta tesis con una serie de ejemplos del campo de los deportes y de los juegos de azar, en los cuales la fascinación por la meta conduce a que las normas de comportamiento socialmente aceptadas se vean desatendidas. Al generalizar sus observaciones, el autor enuncia una frase que arroja una luz suplementaria sobre su concepción de la anomía: «El proceso en el cual la desmedida elevación de la meta produce literalmente *desmoralización*, es decir, una desinstitucionalización de los medios, se da en muchos grupos en los cuales ambos componentes de la estructura social no están fuertemente integrados».[20]

Ya que para nosotros se trata aquí ante todo del sentido que pone Merton en el concepto *anomía*, vamos a interrumpir por el momento la exposición de su obra fundamental y a pasar a otro ensayo, en el cual aquél refiere la aplicación de la teoría de la anomía en la literatura sociológica americana. Aquí, en efecto, encontramos algunas observaciones críticas y afirmaciones que precisan los términos anteriormente introducidos, cosa que nos servirá de ayuda para ofrecer posteriormente una síntesis de sus consideraciones.

Merton constata, ante todo, una «concepción extensiva de la anomía» en la literatura especializada; en el fondo —según él mismo lo dice—, su psicologización. El autor se basa para ello en dos libros

18. *Ibid.*, p. 134.
19. *Ibid.*, p. 135.
20. *Ibid.*, p. 136.

que levantaron mucha polvareda en la literatura americana en los años 50, a saber, en *The ramparts we guard* (Nueva York, 1950) de R. M. MacIver, y *The lonely crowd* (New Haven, 1950) de David Riesman. Merton afirma que semejante psicologización significa una desviación respecto de la concepción originaria de Durkheim:

> La idea de la anomía, tal como la desarrolló originariamente Durkheim, se refería a la situación de relativa ausencia de normas en una sociedad o grupo. Durkheim no dejó duda alguna sobre que ésta idea se refería a una propiedad de la estructura social y cultural, y no a una propiedad de los individuos confrontados con esta estructura. Ello no obstante, una vez que se hizo evidente la utilidad de esta idea para la comprensión de diversas formas de comportamiento desviado, se vio ampliada, en el sentido en que se la empleó más para la situación de los individuos que para la de su medio ambiente.[21]

Y algo más adelante el autor observa críticamente:

> Que la concepción psicológica de la anomía tiene un objeto de referencia expreso, que ésta se refiere a un «estado mental» identificable de algunos individuos, es cosa que está fuera de cuestión, como lo demuestran los cuantiosos ficheros de pacientes de los psiquiatras. A pesar de ello, sin embargo, el concepto psicológico es un complemento, no un substituto para el concepto sociológico de la anomía.[22]

Enfatizando así el carácter objetivo de la anomía, Merton precisa ciertos conceptos de su teoría. En el primer artículo nombra, según hemos visto, dos elementos de la estructura cultural: metas culturales y normas de comportamiento. Verdad es que al comienzo habla de estructuras culturales y sociales, lo cual da lugar a la suposición de que se trata de dos tipos de estructura, pero posteriormente es cuestión de dos elementos de las estructuras de un tipo, de las estructuras culturales. En el segundo artículo vuelve ya la idea de una estructura dualística del medio ambiente en el cual los individuos viven: está formada ésta por la estructura cultural por un lado, y la estructura social por el otro. Ambas estructuras, que forman de hecho un todo, pueden y deben ser examinadas por separado para los efectos del análisis (esta tesis también la sustenta el autor en el primer artículo). De la relación recíproca de estas estructuras resulta el fenómeno de la anomía.

21. Robert K. Merton, *Continuities in the theory of social structure and anomie*, p. 161.
22. *Ibid.*, p. 162.

Vale la pena citar *in extenso* este paso del artículo, porque contiene la definición exacta de la anomía según la entiende Merton:

> En este contexto [para los efectos del análisis, A. S.] la estructura cultural puede ser definida como el conjunto organizado de los valores normativos que dirigen el comportamiento común de los miembros de una sociedad o grupo determinado. Y por estructura social entendemos el conjunto organizado de las relaciones sociales en el cual están integrados de diferentes maneras los miembros de la sociedad o del grupo. La anomía debe pues entenderse como un colapso de la estructura cultural, que se produce especialmente cuando se llega a una separación aguda entre las normas y metas culturales y las posibilidades socialmente estructuradas de los miembros del grupo para actuar en consonancia con estas metas y normas. Conforme a esta concepción, los valores culturales pueden colaborar en la producción de una forma de comportamiento que esté en contradicción con las propias normas de valor... *Si la estructura cultural y la social no forman un todo cerrado, si la primera fomenta formas de comportamiento y actitudes que la segunda no permite, queda dada entonces una tendencia al colapso de las normas, a su interrupción.* De ello no se deduce, por supuesto, que sólo un proceso semejante fomente las condiciones sociales de la anomía; un posterior trabajo teórico y de investigación ha de ocuparse de otra especie de fuentes de una anomía de máximo grado.[23]

En sus estudios sobre la anomía Merton toma como punto de partida la búsqueda de las causas de la falta de adaptación social en las formas de comportamiento humano; como fundamento, acepta la división de los elementos condicionantes de estas formas de comportamiento en metas culturales y medios institucionales que regulan el afán de los hombres en pos de tales metas. Distingue cinco tipos posibles de la adaptación individual: I) conformismo, si el individuo acepta *ambos* elementos y los reúne armónicamente en su comportamiento; II) tendencia a la innovación, si el individuo internaliza las metas (es decir el sistema de valores socialmente aceptado) y pasa por encima de las formas de comportamiento institucionalmente obligatorias; III) sujeción al ritual, si en el espíritu del individuo predominan de tal manera los preceptos en relación a las formas institucionales de comportamiento, que éste rechaza las metas que caen en contradicción con ellos; IV) un retirarse *(retreatism),* si el individuo rechaza, a consecuencia de conflictos y frustraciones, tanto las metas como las formas de comportamiento socialmente obligatorias; V) por último, rebelión, si el individuo rechaza los dos elementos existentes

23. *Ibid.*, pp. 162-163 (subrayados de A. S.).

en la estructura, y se empeña en la producción de una estructura completamente nueva.

Estas consideraciones de Merton son interesantes en todo respecto. En el contexto dado nos interesan sin embargo especialmente las dos últimas especies de adaptación individual, porque están en relación estrecha con el problema de la anomía y la enajenación según las ve Merton.

Éste caracteriza de la siguiente manera la actitud de retirada total de la vida social (*retreatism*):

> Si la adaptación I (conformismo) es la forma más frecuente, la adaptación IV (el rechazo de las metas culturales y de los medios institucionales) es por cierto lo que más raramente se produce. Las personas que se adaptan (o se adaptan insuficientemente) de esta manera, viven en rigor *en* la sociedad, pero no son *parte* de la sociedad. Sociológicamente son verdaderos extraños. Como no forman parte del sistema común de valores, sólo pueden valer en un sentido ficticio como miembros de la *sociedad* (a diferencia de la *población*) ...
>
> En lo que se refiere a sus fuentes en la estructura social, esta forma de adaptación se produce ante todo cuando el individuo se ha apropiado a fondo tanto de las metas como de la praxis institucional y las ha llenado de sentimiento y valores elevados, y sin embargo los caminos institucionales accesibles no prometen éxito. De ello se deriva un doble conflicto: la obligación moral internalizada de emplear medios institucionales implica conflictos con la compulsión a recurrir a medios prohibidos (con los cuales la meta podría ser alcanzada), y el individuo no tiene acceso a los medios que son tanto legítimos como efectivos. El sistema de competencia sigue existiendo, pero el individuo frustrado y desaventajado, que no llega a entendérselas con este sistema, las «flipa».* El derrotismo, el quietismo y la resignación se manifiestan en mecanismos de fuga que conducen, por último, a la «fuga» del individuo ante las exigencias de esta sociedad. Es éste pues un medio que resulta de la incapacidad de emplear, a causa de las prohibiciones internalizadas, los caminos fuera de la ley, mientras que el proceso se produce en una época en la cual el valor preponderante de la meta no ha sido todavía negado. El conflicto es resuelto dejando de lado ambos elementos en decadencia, las metas y los medios. La fuga es total, el conflicto se evita, y el individuo se ha hecho asocial.[24]

* En alemán, *flippt aus*. La palabra, originalmente anglosajona, ha hecho ya en castellano su marginal carrera. En su acepción general, que es la que aquí se emplea, significa el abandono del campo, acompañado de colapso psíquico, que se produce ante alguna dificultad determinada o ante el tejido global de las dificultades. (N. del t.)

24. *Ibid.*, pp. 153-154.

Una exposición extraordinariamente interesante, en especial si se la contrapone con el análisis de la actitud revolucionaria, al cual pasaremos a continuación. Desde la perspectiva de la anomía y enajenación aquí tratadas, resulta muy característica: ella muestra, en efecto, qué es lo que a Merton realmente le importa en sus investigaciones, a saber, el examen de una forma de la enajenación de sí mismo (Merton habla simplemente de *aliens,* extraños, por tanto personas enajenadas, sin embarcarse en consideraciones sobre las formas o la definición de la enajenación), especialmente de la búsqueda de su origen. En relación con este tema, Merton recurre a su tesis de la significación del conflicto entre la meta socialmente permitida de la actividad humana y las posibilidades socialmente determinadas de alcanzar esta meta, un conflicto que está, en su opinión, en la base del fenómeno de la «desviación» (*deviation*). Pero aquí no se trata de la anomía, puesto que —según lo subraya Merton— el sistema de valores no sólo permanece, sino que es respetado hasta por las personas frustradas que se retiran de la vida social. Aun si estuviésemos de acuerdo en una definición de anomía que abarcara incluso situaciones semejantes, seguiría en pie el hecho de que para Merton el fenómeno de la anomía es puramente la fuente de la alienación, el suelo sobre el que ésta se produce. Me he demorado en este detalle porque es de importancia global para la teoría de Merton.

Queda todavía por comentar el quinto tipo de adaptación según la tipología de Merton, la rebelión. También aquí vale lo que hemos subrayado en el punto anterior: Merton enuncia una serie de cosas interesantes sobre la actitud del revolucionario (especialmente la fina distinción entre actitud revolucionaria y resentimiento) que pueden resultar de utilidad para las investigaciones a este respecto, independientemente de que éstas sean elementos de su teoría de la anomía. Pero en este contexto nos interesa precisamente esto: ¿Qué llegamos a saber por las consideraciones de Merton sobre la actitud del revolucionario? Como nuevamente se trata de una idea de importancia para nuestras conclusiones generales, le dejamos la palabra al propio autor:

> Esta adaptación [la rebelión — A. S.] lleva a los seres humanos fuera de la estructura social que los rodea, más allá de la cual esperan e intentan realizar una estructura social nueva y modificada en alto grado. Presupone enajenación de las metas y normas dominantes. A éstas se las considera como puramente arbitrarias. Y lo arbitrario no suscita obediencia ni tiene legitimidad, puesto que igualmente podría ser de otra forma completamente distinta. Los movimientos de rebelión organizada en nuestra sociedad persiguen evidentemente

> la implantación de una estructura social en la que las normas del éxito estuvieran radicalmente transformadas y se crearan las condiciones para una consonancia mejor entre mérito, rendimiento y recompensa.[25]

En este paso aparece más claramente aún que en el anterior una característica específica interesante: se nos dice algo sobre el papel de la alienación en la formación de una actitud revolucionaria (premisa es la alienación frente a las metas y normas imperantes), pero nada sobre la anomía. Ésta prácticamente no aparece aquí, ni tampoco en el transcurso posterior del capítulo.

En las observaciones finales del artículo («The strain towards anomie») vuelve a aparecer nuevamente el problema de la anomía. El autor comienza su resumen constatando que la estructura social que ha analizado (se trata de la estructura social de tipo americano) produce una tendencia a la anomía y un comportamiento que se desvía de la norma. La presión de un sistema social tal (como en los Estados Unidos capitalistas), obliga a los seres humanos a sobrepasar a sus competidores. Mientras esto todavía no conduzca a que los sentimientos que sirven de apoyo a semejante sistema se concentren exclusivamente en el objetivo final del «éxito», la elección de los medios sigue estando dentro del margen de los controles institucionalizados. «Si el peso cultural se desplaza, sin embargo, de la satisfacción que fluye de la competencia misma hacia la preocupación casi exclusiva por el resultado, *se produce un stress que termina* por derribar la estructura de regulación.»[26]

Y hacia el final del artículo encontramos, por último, otro matiz más en la interpretación de la anomía: ésta designa una situación social en la cual la predictibilidad de las acciones sociales de los hombres se aproxima al punto cero y reina, a este respecto, una suerte de caos:

> Debería resultar evidente que la discusión mencionada no se lleva en un nivel moralista. Considere o no el lector como deseable moralmente la coordinación de las fases de metas y medios de la estructura social, está claro que su coordinación imperfecta conduce a la anomía. En la medida en que una de las funciones más importantes de la estructura social tendría que ser la producción de una base para la predictibilidad y la regularidad del comportamiento social, ésta pierde efectividad a ojos vista tan pronto surge una brecha entre estos elementos de la estructura social. *En el caso extremo, la predictibilidad desciende a un mínimo, y se produce*

25. *Ibid.*, p. 155.
26. *Ibid.*, p. 157 (subrayado de A. S.).

una situación que puede ser designada con razón como anomía o caos cultural.[27]

Ahora es el momento de hacer algunas observaciones de generalización. En realidad reina aquí una cierta confusión conceptual (¿se trata de una estructura con dos elementos, o de dos estructuras, la social y la cultural?), pero esto es sólo un defectillo. El pensamiento central está claro y es rico en estímulos: las condiciones sociales encuentran su expresión en el sistema social de valores internalizado que determina las preferencias de los diferentes miembros de la sociedad en cuestión, y en el sistema de las normas que determinan cuáles métodos de actividad son permisibles, regulando así la actividad de los miembros de la sociedad. El conflicto que hace que este sistema social internalizado se vea sacudido o incluso destruido, procede, según una de las versiones, de que el sistema de valores que determina las metas de la actividad humana gana preponderancia sobre el sistema de las normas que regulan la especie de esta actividad. Con ello este último se ve debilitado, y en consecuencia se produce una situación en la cual ya no hay más normas socialmente obligatorias para la conducta de los miembros de la sociedad. Según la segunda versión, el conflicto se desata por la discrepancia entre las metas que el sistema de valores adjudica a los miembros de la sociedad, y la posibilidad de obrar para la realización de estas metas, la cual depende de las condiciones sociales dominantes (en cuya determinación Merton no pasa más adelante) dentro de las cuales aquéllos están comprendidos. Que estas condiciones sociales deben ser interpretadas como existiendo objetivamente, es cosa que se puede deducir del contexto en el que Merton enuncia estas ideas, a saber de su rechazo de una substitución de la concepción sociológica de la anomía por la psicológica. Que ambas versiones aparezcan la una al lado de la otra no puede ser achacado solamente a la falta de precisión terminológica; la diferencia está en las cosas: en el primer caso nos movemos exclusivamente en el campo de la conciencia social —tanto los valores y metas como también las normas y regulativos son parte de este campo—; en el segundo caso, en cambio, de lo que se trata es de la relación del sistema de los valores normativos con el sistema objetivo de las condiciones sociales, que hacen posible o imposible la realización práctica de estas metas socialmente internalizadas. La diferencia de las interpretaciones en relación con este conflicto fundamental que —según Merton— origina la anomía, tiene que ejercer también una influencia sobre la concepción de la propia anomía, que es lo que nos interesa ante todo a nosotros en este lugar.

27. *Ibid.*, pp. 159-160 (subrayado de A. S.).

En Merton se pueden encontrar, de hecho, al menos tres concepciones distintas de la anomía:

En primer lugar, la anomía se produce por una preponderancia tal de las metas sobre los medios institucionalmente permitidos de la actividad social, que el contexto de las normas correspondientes comienza a flaquear para, en el caso extremo, ser liquidado en favor de una situación en la cual ya no hay ninguna norma de comportamiento socialmente reconocida (p. 135). El comentario de esta concepción conforma la argumentación contra la tendencia psicologizante en la literatura especializada, que traslada la situación de la anomía de la sociedad al individuo. En su segundo artículo Merton dice que el concepto de anomía originariamente elaborado por Durkheim se refería a una situación de relativa escasez de normas de comportamiento en la sociedad o en un grupo social: Durkheim había hecho constar expresamente que se trata con esto de una propiedad de la estructura social y no de una propiedad de los individuos, y que por ello una transposición del concepto de anomía a los individuos representaba una concepción psicologizante, que bien podía ser un complemento, pero no un substituto, de la concepción sociológica.

En segundo lugar, «anomía» aparece en Merton como designación de una situación social en la cual se produce el colapso de la estructura cultural, es decir del sistema de los valores y metas, así como del sistema de las normas regulativas del comportamiento social, en relación con el divorcio (*disjunction*) de éstos y las posibilidades socialmente condicionadas de los miembros de la sociedad para actuar en consonancia con metas y normas (pp. 162-163). También aquí se habla del colapso del sistema de normas y del surgimiento de una situación cuya característica es la carencia de normas (*normlessness*) producida por el conflicto entre la estructura cultural y la social (en la significación de estos conceptos que Merton precisa en el segundo artículo); pero la diferencia entre la primera y la segunda interpretación es evidente: se trata allí de que los valores y las metas y las normas reguladoras no están integradas, aquí, en cambio, de que la totalidad de las estructuras culturales (que incluye el sistema de los valores y el de las normas) y el sistema de las condiciones sociales que impide la realización de estas metas y normas, no están integrados. Evidentemente esta concepción, como lo subraya el propio Merton, está más cercana a la teoría de Durkheim.

En tercer lugar, por último, la anomía es comprendida en ocasiones como una situación social en la cual desaparece la posibilidad de prever las formas de comportamiento de los seres humanos en determinadas situaciones, y se produce un caos cultural que es de-

signado precisamente como «anomía» (pp. 159-160). Sin duda alguna, cuando no existen normas de comportamiento socialmente aceptadas, las formas de comportamiento de los seres humanos no pueden ser previstas (o en todo caso, pueden serlo sólo con mucha dificultad), pero esta igualación de una de las consecuencias de la situación social dada con la situación como tal, no hace más claro el asunto, ya de por sí confuso.[28]

Por último, se impone todavía una observación. Punto de partida de las consideraciones de Merton es el problema concreto de las formas de comportamiento humano que se desvían de la norma social (*aberrant behavior, deviant behavior*). Esto, por una parte, lo aproxima a Durkheim, cuyo punto de partida había sido también el comportamiento que se desvía de la norma (puesto que el suicidio es tal por excelencia), pero por otra parte también lo aleja de aquel, que ponía el énfasis sobre la caracterización objetiva de la anomía como atributo de las condiciones sociales, y no del ser humano. En Durkheim la anomía está ligada a la situación del sistema de las normas sociales que regulan las «pasiones» y formas de comportamiento humanos, pero no a la situación del ser humano que actúa en una situación social anómica. A pesar de su concepción idealista de la «conciencia colectiva», Durkheim considera el fenómeno de la anomía como una situación social objetivamente existente. Merton, según lo hemos visto, es inconsecuente en este respecto, cosa que resulta comprensible en atención al objeto de su investigación: escapar a la psicologización cuando se tiene que ver con las diversas formas de comportamiento desviantes de la norma, solamente es posible cuando se representa, en los principios, una teoría social materialista y se examina sobre este fundamento el comportamiento humano.

Merton no es concluyente a este respecto (véanse, si no, las diferencias en su concepción de la anomía), pero tan pronto como se ve confrontado con la interpretación psicologizante de la teoría de la anomía, se vuelve decididamente hacia la interpretación objetivo-social. Es por ello que resulta difícil interpretar unívocamente su posición —o más bien es esto prácticamente imposible, ya que esta posición misma no es unívoca—, tanto más cuanto que la teoría de la anomía se entreteje en él con la teoría de la enajenación (o más bien la teoría de la enajenación de sí mismo). Una vez, según

28. Un análisis interesante de la teoría de la anomía de Merton y de sus relaciones con la teoría de Durkheim, que difiere del que hemos expuesto anteriormente, viene contenido en el artículo de Herbert McClosky y John H. Schaar, «Psychological dimensions of anomy», en *American Sociological Review*, XXX, n.º 1 (1965).

hemos podido convencernos, se presenta a la alienación como premisa de las formas de comportamiento que conducen a la anomía social (el caso de la adaptación rebelde, p. 155); en otra la situación de alienación es antes bien consecuencia de la anomía (el caso de la adaptación por retirada de la sociedad, pp. 153-154). Por lo demás, no es este un reproche de falta de consecuencia: tanto puede ocurrir una cosa como la otra, todo depende de la situación concreta y de la relación entre la anomía y la alienación.

Pero esto nos lleva a la sección final del análisis: al examen de la relación recíproca entre anomía y enajenación. Atacaremos este problema en base a los textos de Durkheim y Merton, pero la meta propiamente tal del análisis va más lejos: se trata de la determinación del aparato conceptual para la comprensión y la valoración de la literatura moderna, especialmente americana, en el campo de las investigaciones empíricas sociológicas y psicológicas, en la cual los dos términos que tienen aquí relevancia para nosotros son objeto de uso y a menudo de mal uso. Sobre esto volveremos más tarde.

Luego del análisis que hemos realizado nos queda, pues, todavía un problema importante: la relación recíproca entre anomía y alienación.

Comencemos con las situaciones sociales que se designan a veces como «alienación» y a veces como «anomía». Alienación es, como sabemos, el término que designa una relación específica de los productos de la actividad humana con sus productores, relación que consiste en que los productos escapan al control de los productores, actúan en la sociedad con independencia e incluso en contra de la voluntad de éstos, y se constituyen a veces frente a ellos en un poder enemigo. Alienación de sí mismo es el término para designar la alienación del ser humano de las instituciones sociales, de los otros hombres y del propio yo. Anomía en cambio designa, en la intención de Durkheim, una situación social caracterizada por el colapso del sistema de los valores socialmente aceptados y de las normas de comportamiento, que se refleja en una crisis de la influencia reguladora de la sociedad sobre el comportamiento de los individuos.

Ya esta simple enumeración de las situaciones sociales que se ocultan detrás de estas designaciones, demuestra que sus campos ni se sobreponen, ni el más amplio incluye al más estrecho, demuestra, por tanto, que se trata de la contraposición de situaciones diferentes. De ahí que su relación recíproca pueda ser, tratándose de la descripción de fenómenos sociales, complementaria, pero no subsumidora. Simplemente decimos más sobre una situación social si la designamos —por cierto sobre la base de un determinado material de hechos— como anómica y como enajenada, que si le aplicamos sola-

mente uno de estos atributos. En todo caso, del hecho que una situación social dada sea caracterizada por medio de la alienación (en el sentido de la alienación objetiva) no se sigue que ésta sea al mismo tiempo una situación anómica: el sistema de valores de la sociedad en cuestión puede que siga siendo efectivo, si bien la progresiva pérdida de control de la sociedad sobre sus productos fácilmente tendrá como efecto el sacar de su estabilidad al sistema socialmente aceptado de los valores y las normas de comportamiento. Esto se hace comprensible si nos adentramos en las causas más profundas de la crisis, en las conmociones de la estructura objetiva de la relaciones sociales. Inversamente, la constatación de la situación anómica, es decir del colapso del sistema de valores socialmente aceptado, no implica necesariamente que en la raíz de esta situación se encuentre la alienación; la causa de la anomía puede ser otra.

Aquella relación complementaria de alienación y anomía en la imagen de la realidad social deja lugar, en situaciones concretas, cuando poseemos una visión más en profundidad en las relaciones sociales, a la imagen de recíprocas interconexiones e influencias. Especialmente, y es ésta una relación permanente, cuando se trata del nexo entre anomía y enajenación de sí mismo: allí donde el sistema de valores socialmente aceptado se ve debilitado o sufre colapso, se hace notar también una tendencia a la enajenación de sí mismo en las tres formas que hemos enumerado. La anomía explica la génesis de la enajenación de sí mismo.

Supuesto de conclusiones tales a partir del análisis comparativo de los conceptos *anomía* y *alienación*, es que se acepten las correspondientes definiciones de estos conceptos, es decir, que se comprenda de una forma determinada su contenido y las teorías que detrás de ellos se ocultan. Me he esforzado en aproximarme a este problema de la manera más objetiva posible y he derivado del análisis de los textos la definición de los conceptos en cuestión y de sus relaciones recíprocas. Pero basta solamente con aceptar otras definiciones (cosa que en mi opinión sería falsa y carecería de fundamento), y de inmediato se obtiene una imagen diferente. Ejemplo de ello es el uso corriente de estos términos en la literatura sociológica americana.[29]

29. Se trata ante todo de los siguientes autores y obras: Ephraim Harold Mizruchi, *Success and opportunity. Class values and anomie in American life*, Londres, 1964; del mismo autor, «Alienation and anomie: theoretical and empirical perspectives», en I. L. Horowitz, ed., *The new sociology*, Nueva York, 1964; Murray Levin, «Political alienation», en Eric y Mary Josephson, eds., *Man alone, alienation in modern society*, Nueva York, 1962; Robert Blauner, *Alienation and freedom. The factory worker and his industry*, Chicago, 1964; Sebastian

LA ALIENACIÓN DEL INDIVIDUO RESPECTO DE LA SOCIEDAD Y DE SUS CONGÉNERES

Es posible —a la luz del marxismo— criticar a los investigadores que equiparan la alienación de sí mismo con la alienación en general, pero ciertamente que no se les puede reprochar el haber puesto de manifiesto y enfatizado la significación social de este problema. Es esto un mérito suyo en consideración de las proporciones de este fenómeno en todas las sociedades altamente desarrolladas, sin distinción del sistema sociopolítico, y en consideración de su dinámica de crecimiento. Esta última es comprensible si se tiene en cuenta que el mundo se encuentra actualmente en un período de transición revolucionaria desde un período de evolución histórica al siguiente, lo cual necesariamente significa un debilitamiento de los sistemas de valores y normas tradicionales internalizados; en una parte del mundo estos sistemas se derrumban, en la otra no han podido aún formarse y consolidarse. A consecuencia de esto, estamos abocados a una situación de anomía clásica, en la cual las diversas formas de la alienación de sí mismo brotan por todas partes. Para superarlas es necesario conocerlas, es decir, describirlas, investigar su génesis, clarificar sus leyes evolutivas. Para ello es necesaria la reflexión científica sobre este fenómeno.

Antes de proponer nuestro método de análisis, debemos pronunciarnos respecto a la posición de los autores que en las últimas dos o tres décadas se han esforzado especialmente en torno al tema de la alienación, y a los cuales por tanto corresponde la prioridad en relación con el análisis de la alienación de sí mismo. Se puede hablar

---

de Grazia, *The political community*, Chicago, 1948; Robert M. McIver, *The ramparts we guard*, Nueva York, 1950; David Riesman, *The lonely crowd*, New Haven, 1950; Leo Srole, «Social integration and certain corollaries: an exploratory study», en *American Social Review*, n.° 21 (1956); Dwight G. Dean, «Alienation: its meaning and measurement», en *American Social Review*, n.° 26 (1961); Melvin Seeman, «On the meaning of alienation», en *American Social Review*, n.° 24 (1959); John Horton, «The dehumanization of anomie and alienation: a problem in the ideology of sociology», en *British Journal of Sociology*, n.° 4 (1964); Gordon Rose, «Anomie and deviation — A conceptual framework for empirical studies», en *British Journal of Sociology*, n.° 17 (1966); Bernard Lander, *Towards an understanding of juvenile delinquency*, Nueva York, 1954; Albert K. Cohen, «The sociology of the deviant act: anomie theory and beyond», en *American Sociological Review*, n.° 1 (1965); del mismo autor, «The study of social desorganization and deviant behavior», en *Sociology Today*, Nueva York, 1959; del mismo autor, *Delinquent boys: the culture of the gang*, Glencoe, 1955; Marshall B. Clinard, «Criminological research», en *Sociology Today*, Nueva York, 1959.

aquí realmente de una «moda»,[30] pero al mismo tiempo es un hecho que la literatura sociológica y psicosociológica americana ha jugado a este respecto un papel pionero y adopta una posición dominante en el mundo. En principio se trata aquí de investigaciones empíricas de detalle estrechamente delimitadas. En cambio la base teorética de esta reflexión parece bastante modesta. Capítulo aparte forman las obras de Erich Fromm, de las cuales nos ocuparemos separadamente. Comenzaremos, pues, con los teóricos de la investigación empírica, para dedicarnos a continuación a Fromm.

En la literatura del primer tipo se destacan del resto los trabajos de Melvin Seeman. Mientras autores como Leo Srole, Gwynne Nettler, Dwight Dean y otros han desarrollado una técnica de investigación que trabaja ante todo con escalas de medición y con la operacionalización de los conceptos correspondientes que de ellas se derivan, Seeman es el autor de la idea, fuertemente difundida en la literatura americana, de una estructura quíntuple de la enajenación, cosa que ha hecho posible la operacionalización de la investigación del comportamiento en este campo.

Melvin Seeman se plantea las dos tareas siguientes: primero, analizar los cinco significados en los cuales a su juicio el concepto de la alienación se ha manifestado hasta el momento presente, y segundo, operacionalizarlas para el uso de la investigación empírica.[31] A este efecto el autor concibe el problema expresa y conscientemente como psicosociológico: «A continuación propongo tratar la alienación desde el punto de vista personal del actuante: es decir, la alienación es considerada aquí desde el punto de vista psicosociológico».[32]

Luego el autor enumera cinco significados de la palabra: *powerlessness, meaninglessness, normlessness, isolation, self-estrangement*. En el primer cao (*powerlessness*), parte de la tesis de Marx según la cual el obrero no tiene, bajo las condiciones de producción capitalistas, ningún derecho de decisión y carece de poder en el campo de la producción, porque los capitalistas se han apropiado de los medios de producción, y es en este sentido que el obrero está enajenado. El autor recomienda operacionalizar este significado de la

30. V. Rieser, en un interesante artículo sobre la alienación, «Il concetto di "alienazione" in sociologia», en *Quaderni di Sociologia*, XV (abril 1965), p. 154, observa que, según el índice de la *American Sociological Review*, en los 20 años que van de 1936 a 1956 no apareció en esta publicación ni un solo artículo sobre el tema de la alienación. A partir de 1956 estos artículos fluyen en un caudal cada vez mayor.

31. Melvin Seeman, «On the meaning of alienation», en *American Sociological Review*, n.° 24 (1959), p. 783.

32. *Ibid.*, p. 784.

alienación averiguando en los cuestionarios, por medio de preguntas adecuadas, en qué medida cada individuo espera que su actividad pueda ejercer un influjo sobre la producción. Por *meaninglessness* el autor entiende que a causa de la escasa claridad de la situación el individuo no sabe qué convicciones ha de albergar. La operacionalización de este concepto de alienación debe hacerse averiguando, por medio de preguntas, en qué grado tiene cada individuo por suficientemente predecibles los resultados de su conducta. El tercer significado de la alienación coincide, según Seeman, con la anomía durkheimiana en la sensación subjetiva del individuo (*normlessness*). En este caso se trata nuevamente de obtener datos en relación con la convicción del individuo de que para alcanzar la meta es necesaria una manera de proceder no permitida socialmente. El cuarto significado (*isolation*) se refiere al grado de la sensación de extrañamiento del individuo frente a la sociedad y su cultura. El quinto significado, por último (*self-estrangement*) es el menos claro, y el autor lo sabe. Este sentido de la palabra alienación lo ha tomado de Erich Fromm, quien en *The sane society* dice: «Por alienación se entiende un modo vivencial en el cual el ser humano se experimenta a sí mismo como un extraño. Está, podría decirse, enajenando de sí mismo».[33]

Seeman explica esta expresión —a mi juicio de la única manera racional posible— en el sentido de que se trata del sentimiento de ser algo distinto del modelo ideal de lo que el ser humano podría ser (o tendría que ser, conforme a este modelo).[34] Al mismo tiempo el autor se esfuerza en enlazar con la alienación de sí mismo en su significado marxiano, según el cual el trabajo pierde sentido para los obreros, y operacionaliza este concepto recomendando entender la alienación como «el grado de dependencia del comportamiento dado de las recompensas futuras que espera».[35]

Ahora querría yo documentar la adhesión a la concepción de Seeman en la literatura americana. Es ésta casi general, y no debe ello sorprender mayormente, si se considera la penuria teorética de esta literatura y su tendencia a una operacionalización tal de los conceptos que haga posible su empleo por los investigadores de opinión y el cálculo de relaciones. Seeman ofrece estos dos elementos: un sucedáneo de la teoría de la alienación, que más encima viene presentado de manera tal que se deja operacionalizar de acuerdo con las superficiales investigaciones empíricas de uso corriente. ¿Puede pedirse más? Existe toda una serie de trabajos que contienen un

33. Erich Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt/M., 1955, pp. 109-110.
34. M. Seeman, art. cit., p. 790.
35. *Ibid.*

calco de las investigaciones de Seeman y apoyan su concepción, o en su defecto adoptan críticamente [36] uno u otro de los cinco elementos de Seeman.[37] Éste se enfrenta a severa crítica tan pronto la discusión se traslada a Europa.[38] Las objeciones críticas se refieren (D. Vidal) ante todo a la heterogeneidad de los elementos que forman la tabla de cinco miembros de Seeman: no sólo provienen éstos de fuentes diferentes (Marx, Durkheim, Mannheim, Fromm), sino que tampoco su composición se basa sobre un principio de partición unitario, y cada uno de los elementos se refiere a cuestiones diferentes (los resultados de la actividad, la abarcabilidad de la situación para los actuantes, la falta de normas que dirijan esta acción, la pérdida de los valores que se tenía en común con los demás, el descenso de las expectativas ligadas a la actividad). Esta variedad hace más fácil prolongar la lista de cuestiones a investigar, pero al mismo tiempo tiene un efecto perturbador sobre la unidad de la concepción de la alienación.[39] Alain Touraine va aún más allá: considera la concepción de la alienación propuesta como insignificante y sin valor para la sociología [40] (en su lugar propone una propia, que deriva la alienación de la ruptura de las conexiones entre productores y medios de producción). Todos los que participan en la discusión reprochan a Seeman el que su teoría deje de lado la relación de la alienación con la estructura social.

Al final de su artículo que ya hemos citado sobre las proporciones de la alienación, Dwight Dean escribe que ésta quizá no sea un fenómeno unitario, sino un síndrome.[41] En relación con esto hace referencia al concepto del síndrome de alienación, de Davids. Es este el segundo concepto, en el campo de las investigaciones empíricas de

36. Sirvan como ejemplos: Arthur G. Neal/Salomon Rettig, «Dimensions of alienation among manual and non-manual workers», en *American Sociological Review*, XXVIII, n.° 4 (1963).
37. Por ejemplo, Dwight G. Dean, art. cit.; John P. Clark, «Measuring alienation within a social system», en *American Sociological Review*, XXIV, n.° 6 (1959).
38. En su número 2 (1967), *Sociologie du Travail*, de París, trae un artículo de Seeman, «Les conséquences de l'aliénation dans le travail», así como la discusión sobre el tema en la que participaron, además de Seeman, Daniel Vidal, Michel Amiot y Alain Touraine. Para ser justos y decirlo todo, es necesario reconocer que también en los Estados Unidos se ha hecho una crítica severa de la concepción de Seeman; así, por ejemplo, Joseph C. y Elisabeth C. Mouledous, «Criticism of the concept of alienation», en *The American Journal of Sociology*, n.° 70 (1964), pp. 78-82.
39. *Sociologie du travail*, art. cit., p. 186.
40. *Ibid*., p. 198.
41. Dwight Dean, art. cit., p. 758.

la alienación en la literatura americana, que merece la atención en este contexto.[42]

Davids se ocupa del problema psicológico de la influencia de los factores de motivación sobre la selección en la manera de organizar las percepciones. A este efecto introduce, entre otros, unos factores de motivación que designa con el nombre común de «alienación», tratando, al hacerlo, a la alienación como un síndrome, es decir como la aparición conjunta de una serie de factores ligados entre sí. Este significado de la palabra *síndrome* está tomado de la medicina, en la cual se emplea para designar factores que aparecen a un mismo tiempo y son característicos para el cuadro patológico del caso, pero entre los cuales no se da un nexo casual. Este elemento es importante si queremos entender el sentido de la concepción de alienación en Davids. Éste escribe:

> En especial, este estudio se ocupa de las relaciones entre un síndrome de motivación, llamado *alienación*, y la medición de funciones tales como la memoria para las informaciones orales, las asociaciones con palabras-estímulo aisladas y la compleción de materiales inconclusos con efecto de estímulo. *Alienación ... puede definirse brevemente como un síndrome compuesto de las siguientes inclinaciones personales ligadas entre sí: egocentrismo, suspicacia, pesimismo, ansiedad y rencor.*[43]

Las siguientes tesis se derivan de esta posición: primero, el problema de la alienación no es considerado, como en el caso anterior solamente a un nivel psicológico, sino también estrictamente como caracterización de la personalidad; segundo, las peculiaridades que el nombre común de «alienación» encierra, representan un síndrome, pero no un todo orgánico, es decir, están sometidas, vistas estructuralmente, a una legalidad coexistencial y no dinámica; tercero, este síndrome es típico de los solitarios, que son pesimistas y se comportan con desconfianza frente a sus congéneres.

Abstracción hecha de la aplicabilidad psicológica de semejante análisis, del contenido sociológico de la alienación no queda aquí mucho. Sociológicamente el concepto es, en esta forma, con toda certeza inútil.

¿Qué puede decirse de estas proposiciones teoréticas respecto a los trabajos de investigación sobre la alienación de sí mismo?

42. Anthony Davids, «Generality and consistency of relations between alienation syndrome and cognitive processes», en *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n.º 51 (1955); del mismo autor, «Alienation, social apperception and ego structure», en *Journal of Consulting Psychology*, n.º 19 (1955).
43. Anthony Davids, «Generality», art. cit., p. 61 (subrayado de A. S.).

Que ellas ilustran adecuadamente la debilidad teórica de las investigaciones al respecto en la totalidad de la literatura americana. Puesto que hay que tomar en consideración que las tesis aquí presentadas representan, en mi opinión, los principales intentos coherentes y conscientemente emprendidos para dar una base teórica a las investigaciones empíricas del problema de la enajenación. Cosa muy poco habitual en la literatura americana sobre la materia, en la cual cuenta ante todo el cálculo de las correlaciones, mientras que la base teórica de las investigaciones es secundaria. ¿Y qué es lo que nos ofrecen los autores de estas proposiciones?

Primeramente, el problema de la alienación de sí mismo es tratado con independencia de la alienación objetiva y de la base social (cosa que, con razón, fue severamente criticada en la discusión sobre las tesis de Seeman en *Sociologie du Travail*). Es esta pues una propuesta para tratar la alienación de sí mismo como problema aislado, como problema *en sí,* lo cual condena las investigaciones correspondientes (con independencia de las finezas de los métodos técnicos) a la esterilidad.

Por otra parte, si la primera observación pone de manifiesto la debilidad que es común a ambas concepciones, cada una de ella posee también características específicas que merecen la atención. Al proponer Seeman —como queda dicho— un análisis de la alienación construido sobre cinco elementos, reduce primeramente con ello las posibilidades de la investigación, puesto que nos amarra a sólo cinco supuestas formas de alienación; pero en segundo lugar, su tesis introduce elementos incoherentes entre los cuales es incluso difícil descubrir correlaciones (por ejemplo, un gangster que está convencido de que solamente las acciones socialmente no permitidas llevan al éxito, no padece en modo alguno sentimientos de *powerlessness, meaninglessness,* etc., sino muy por el contrario) y que rompen la unidad del problema, porque no están basados sobre un principio de partición unitario (la concepción de la alienación como sentimiento individual de *powerlessness* o *meaninglessness* de un fenómeno dado es, tipológicamente, algo muy distinto que el *self-estrangement*). Seeman propone, por lo tanto, en vez de un análisis del fenómeno de la enajenación de sí mismo como complejo global, o de cada una de las esferas de la vida y de la actividad humana en las que esta enajenación se expresa, el análisis de los tipos aislados de sentimientos individuales que pueden distinguirse por el camino de la abstracción, en las formas de comportamiento y actitudes de los seres humanos a los cuales adjudicamos el atributo de la alienación.

En tercer lugar, por último, Davids quiere que se comprenda la alienación como un síndrome de características de la personalidad.

Con ello nos separa de la rica problemática social e individual que se oculta detrás del término *alienación,* y nos impone además una concepción según la cual se sabe, a priori, que incluso una enajenación tan estrechamente interpretada no es un complejo total, sino solamente un síndrome de determinados atributos personales que existen unos junto a otros por motivos desconocidos.

Mi propia posición se basa en el rechazo decidido de ambas tesis anteriormente propuestas. Antes de proceder a la exposición de las conclusiones positivas que se derivan de este rechazo, voy a presentar, como ya lo había anunciado, en breves rasgos la teoría de la alienación de Erich Fromm.

Esta presentación del punto de vista de Fromm está motivada por el hecho de que su posición teórica se diferencia decididamente de las tesis de los llamados empíricos de las ciencias sociales, y porque ha jugado un papel muy especial en la difusión de la teoría de la alienación en la literatura americana.

Aunque Erich Fromm ejerce desde la segunda guerra mundial su actividad en los Estados Unidos, adonde emigró —al igual que todo un grupo de eruditos alemanes y austríacos— huyendo de la barbarie nazi, siguió siendo allí —como otros emigrantes—, exponente de una determinada dirección del pensamiento europeo, en este caso una amalgama específica de psicoanálisis y marxismo. Proveniente, como Marcuse, Horkheimer, Adorno y Habermas, de la vieja Escuela de Frankfurt, Erich Fromm transplantó a los Estados Unidos una corriente intelectual extraña a la tradición norteamericana, pero que ha ejercido gran influencia sobre el desarrollo de ciertas ideas sociológicas y psicológicas en ese país. Esto se aplica por excelencia a la teoría de la alienación. Si ésta se puso «de moda» en la literatura especializada americana y a este respecto el año 1955 marca una cesura, conviene que tengamos en cuenta que precisamente este año apareció un libro de Fromm que ejerció en ello gran influencia: *The sane society,* en el cual se eleva la alienación al rango de uno de los problemas centrales de la civilización moderna. Erich Fromm se diferenciaba y se diferencia de otros representantes de la sociología y psicología norteamericanas que se ocupan de la problemática de la alienación, y al mismo tiempo ha sido y es una personalidad que ha fecundado en muchos sentidos —y muy especialmente en lo que toca a la alienación— las teorías norteamericanas en el campo de las ciencias sociales. Entre estas dos afirmaciones aparentemente opuestas no existe contradicción: una cosa, en efecto, es aportar impulsos intelectuales a la investigación social, y otra completamente distinta, cómo se desarrolle posteriormente esta problemática.

Analizar las opiniones de Erich Fromm sobre el problema de la alienación no es, sin embargo, fácil, no solamente porque la caracterización de su posición y su papel en la literatura americana es complicada, sino también —quizás incluso antes que nada— a causa de la peculiaridad específica y de la falta de unidad de su concepción teórica en relación con el marxismo. Como ya hemos dicho, Erich Fromm se esfuerza en realizar una amalgama entre las concepciones teóricas del psicoanálisis y del marxismo, del cual se declara partidario en sus obras.[44] Esto no siempre le resulta, y entonces nos encontramos, en lugar de una amalgama, con dos hilos de pensamiento diferentes que no siempre están anudados uno al otro. Y aquí comienzan las dificultades de análisis y de apreciación teórica, lo cual sin embargo no desmiente la fertilidad de las concepciones del autor. A esto se agrega que Fromm se ha ocupado por largo tiempo con esta problemática (por lo menos desde 1941, cuando apareció su libro *Escape from freedom* —en castellano *El miedo a la libertad*—, hasta 1961, año de la aparición de su *Marx's concept of man* —en castellano *El concepto del hombre en Marx*— y durante este lapso los acentos se han desplazado. En todo caso, esto no hace más fácil la exposición unitaria de la posición de Fromm. Vamos a solventar esta dificultad presentando las concepciones de Fromm en la serie sucesiva de sus cuatro obras fundamentales, en las cuales juega un papel fundamental el problema de la alienación: *Escape from freedom* (1941), *Man for himself* (1947), *The sane society* (1955), *Marx's concept of man* (1961). De la quinta de sus obras que toca esta problemática, *Beyond the chains of illusion* (1962), trataremos más adelante. Como introducción, hagamos aún una observación terminológica: Fromm habla constantemente de «alienación», pero esta expresión equivale en principio a lo que hemos denominado «alienación de sí mismo», excepto en aquellos pasajes en los cuales —siguiendo en esto la tradición marxista— habla de hecho de la alienación objetiva.

Para mí está fuera de toda duda que el más creador y original dentro del marco de la problemática que aquí nos interesa, es el primero de los libros nombrados, *El miedo a la libertad*.[45] La obra, publicada en inglés en 1941, por tanto escrita bajo la impresión inmediata de la expansión de la barbarie nazi y del estallido de la segunda guerra mundial, contiene *in nuce* las ideas que Fromm repite o desarrolla en sus obras posteriores sobre este tema.

44. Erich Fromm, *Beyond the chains of illusion. My encounter with Marx and Freud*, Nueva York, 1962.

45. Las citas siguientes se hacen según la edición alemana: Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt, 1966.

Idea central del libro es, como ya el título lo dice, el problema de la libertad, a la cual el hombre que se somete bajo un sistema autoritario y adopta una posición conformista renuncia, o —como dice Fromm— de la cual se escapa. ¿Cómo pudo suceder que una tendencia que implica la negación de la libertad humana —el fascismo hitleriano— llegase a triunfar? Un tema comprensible en aquel momento. También el intento de explicar el fenómeno no solamente por medio de mecanismos políticos, sino penetrando más profundamente en la psique de los seres humanos que aceptaban en masa esta tendencia, es fácil de comprender, puesto que tenemos que tener presente que estamos ocupándonos de un psicólogo. Este intento es, por lo demás, digno de alabanza, ya que la consideración de los asuntos que se suceden en la superficie política y el descuido del análisis psicológico del actor verdadero sobre este escenario, del hombre, ha sido y es la debilidad de muchas corrientes intelectuales, entre ellas también del marxismo. Incluso el conocimiento mejor de las leyes de la evolución social es insuficiente, si no somos capaces de ponernos en claro sobre los fenómenos irracionales que están, entre otras cosas, ligados a la psique individual del ser humano y a su carácter socialmente conformado (en el sentido que le concede Fromm a este concepto, al comprender el carácter social como la predisposición socialmente condicionada del hombre para una forma de comportamiento determinada). Así, Fromm sigue la evolución histórica del individuo humano y de su libertad hasta la civilización moderna. Característico de ésta es, según Fromm, que el hombre ha alcanzado una maestría en el dominio de la naturaleza, cosa que naturalmente también tiene importancia para el desarrollo del individuo, pero en cambio no domina su propia evolución social. Lado a lado con la racionalidad de la vertiente técnica de la producción, marcha la irracionalidad del sistema de producción en una perspectiva social: testimonio de ello son las crisis económicas, la desocupación obrera, las guerras.

> Claro que sí, ha construido su mundo, ha levantado fábricas y edificios, producido mercadería textil, automóviles, granos y frutos. Pero es ajeno a estos, sus propios productos y no es señor del mundo que ha construido; ¡por el contrario! Este mundo que se ha fabricado lo domina; ante él se inclina, para apaciguarlo, para arreglárselas con él al menos pasablemente. La obra de sus manos se ha convertido en su ídolo. En apariencia lo que lo mueve es su propio interés, pero en realidad su yo entero, con todas las posibilidades que en éste descansan, se ha convertido en instrumento y parte integrante de la gigantesca maquinaria que él mismo ha hecho. Sigue alimentando aún la quimera de ser el centro de todo este

aparato, y sin embargo siente en lo más profundo hasta qué punto es superfluo; se siente tan impotente e insignificante como sus antepasados se habían sentido alguna vez ante Dios.[46]

No es difícil reconocer en este texto la influencia de Marx, y si el autor no habla expresamente de ello, hay que tomar en consideración que en aquella época los emigrantes —en atención a las autoridades norteamericanas— evitaban cuidadosamente hacer mención de sus contactos con las izquierdas. Por cierto que Fromm habla —nuevamente sobre la huella del Marx de los *Manuscritos*— del ser humano que se enajena de sus productos, pero al mismo tiempo adopta la concepción de la alienación objetiva, al hablar del mundo creado por el hombre, que se convierte en su señor y dios. El sentimiento de impotencia y de insignificancia que se apodera del hombre, es el reflejo natural de la situación en la cual el mundo se ha convertido en un poder que le es ajeno.

Pero Fromm va más allá, adoptando la teoría marxiana de la cosificación y del fetichismo: las relaciones entre los seres humanos se presentan hacia el exterior como relaciones entre cosas, y a consecuencia de ello el hombre considera a los otros hombres e incluso a sí mismo como cosa, como mercancía:

> Al igual que las económicas, también las relaciones personales llevan el carácter de la alienación humana: no son ya sino relaciones entre cosas. Pero quizá las consecuencias más importantes y más devastadoras de este espíritu de instrumentalidad y alienación se encuentran en las relaciones del individuo con su propio yo. No sólo mercancías vende el hombre; se vende a sí mismo y se experimenta como mercancía. El obrero vende su fuerza de trabajo; el comerciante, el internista, el sacristán, venden su «personalidad». Necesitan una personalidad para vender sus servicios o sus productos.[47]

Sobre este paso ha estampado inequívocamente su sello la teoría marxiana sobre la enajenación y el fetichismo de la mercancía, cosa que el autor señala discretamente (una vez más: en aquella época no era posible de otra manera) en una nota. Por alienación se entiende aquí expresamente la alienación objetiva, aun cuando se habla de la alienación del propio yo al tratarse el hombre a sí mismo como mercancía. Recién en la conclusión que se extrae de esta exposición, entra en juego la alienación de sí mismo, pero también ella está ligada orgánicamente a la situación de alienación de los produc-

46. *Ibid.*, p. 120.
47. *Ibid.*, p. 121.

tos del hombre, con la cosificación de las relaciones interhumanas, de la cual ha sido cuestión en un pasaje anterior. El autor subraya la evolución de la personalidad humana y de la libertad en el contexto y sobre el suelo del capitalismo, y señala la tendencia enajenante de este desarrollo: «De esta manera, la nueva liberación por el capitalismo aisló aún más que antes al individuo ... y lo convirtió en instrumento de todopoderosas fuerzas exteriores. Se trataba entonces, ciertamente, de un individuo, pero de un individuo inseguro, extraviado, confuso».[48]

Éstas son las ideas principales de la teoría de la alienación de Fromm, que éste desarrolla y extiende en las obras posteriores, especialmente en *El hombre moderno y su futuro*. Una transformación de principio aparece en el contenido de esta teoría: el énfasis se traslada perceptiblemente hacia el plano psicológico, y si bien en los trabajos posteriores (ante todo en *La concepción del hombre en Marx*) se habla abiertamente de Marx y se parte de sus concepciones (especialmente de las de los *Manuscritos*), el impulso original de la teoría marxiana de la alienación objetiva, que en el primer trabajo era todavía tan claramente reconocible, está ahora mucho más débilmente perfilado. Son éstas ideas interesantes, fértiles y necesarias para la comprensión de la situación del hombre en la civilización moderna; y sin embargo el problema de la alienación se plantea aquí de otra manera, subjetivamente, de modo que llega a convertirse en un impulso importante para el surgimiento de la tendencia de la cual fue cuestión a raíz de los fundamentos teóricos de las investigaciones empíricas en este campo (de Fromm extrajo Seeman sus elementos: *powerlessness, meaninglessness, isolation* y *self-estrangement*).

La psicología de la ética es —como lo dice el autor en la introducción— una continuación específica de la problemática de *El miedo a la libertad,* en el plano de las consideraciones sobre la génesis de los valores y de las normas, así como del ethos, los cuales dan forma a la personalidad del hombre. Ya la problemática dicta, pues, un determinado desplazamiento de los acentos hacia el elemento subjetivo en la vida y la acción del hombre. La problemática de la alienación toma por ello claramente el aspecto de la problemática de la alienación de sí mismo, especialmente de la alienación del hombre de su propio yo. Un problema complicado, que en la literatura no se ve, en ningún caso, interpretado de manera unívoca. En mi opinión Fromm no ha traído a este problema la claridad que era de desear,

48. *Ibid.*, p. 122.

pero ofrece algunos puntos de partida que no deben ser dejados de lado en la consideración de este tema.

Fromm expresa el problema en las categorías del «sentimiento de identidad». No resulta completamente claro, al menos cuando se encuentra por primera vez esta formulación, de qué se trata propiamente. Puesto que por su lado negativo el problema es expresado en la tesis de la alienación del hombre de su propio yo (lo contrario del sentimiento de identidad), vamos a atender a qué es lo que el psicólogo entiende por esta expresión:

> el hombre maduro y productivo deriva el sentimiento de su identidad del hecho de experimentarse a sí mismo como sujeto de la acción cuyas capacidades coinciden con su hacer. *Soy lo que hago,* tal es, dicho brevemente, el contenido de esta conciencia de sí mismo. Pero en la orientación al mercado, el hombre se encuentra frente a sus propias capacidades como ante una mercadería que le es ajena. No es uno y el mismo con ellas, pues lo importante no es ya su realización, sino el que sean vendidas con éxito. Ambas cosas, capacidades y rendimiento, no son ya algo propio, sino algo que juzgarán y quizá puedan necesitar los otros. De ahí que el sentimiento de la identidad se haga tan vacilante como la propia apreciación; está determinado por la suma de los roles que la persona puede desempeñar: «Soy como me deseáis».[49]

En esta «orientación al mercado», es decir en el tratarlo todo como mercancía, se basa la relación del hombre no solamente consigo mismo, sino también con los demás hombres. Las relaciones interhumanas se hacen superficiales, ya que no se trata en ellas del prójimo como ser especial y único, sino de aquellas cualidades suyas que representan bienes intercanjeables. Esto encuentra su correspondencia —según Fromm— en la trivialización del sentimiento del amor, que no puede superar la soledad de los hombres, resultado de la orientación al mercado. El pensamiento está tan determinado por esta orientación como el sentimiento. Incluso el saber se convierte en una mercancía, de ahí la tendencia a recurrir a los métodos más fáciles y superficiales, a las mediciones cuantitativas y a las comparaciones, pero no al análisis cualitativo profundo.[50]

Refiero estas consideraciones sin tomar posición ante ellas. Me interesa más la reproducción de un cierto clima y un estilo de reflexión, que el análisis de las diferentes tesis, tanto más cuanto que en

49. Erich Fromm, *Psychologie der Ethik*, Zurich, 1954, pp. 87-88.
50. *Ibid.*, pp. 90-91. Estas palabras contienen una crítica severa y que difícilmente puede pasar desapercibida a los métodos de investigación de la así llamada sociología empírica.

este libro éstas están expuestas por así decirlo con la cámara acelerada, y dejan la impresión de que el autor reacciona impulsiva y emocionalmente ante los fenómenos negativos de su medio ambiente, la «sociedad de consumo», y no se ocupa, al generalizarlas en forma de determinadas categorías como la «alienación», ni de los detalles ni de precisar especialmente sus tesis.

Esta precipitación de la exposición desaparece en *El hombre moderno y su futuro,*[51] pero en cambio aquí echamos de menos especialmente la claridad y precisión de la expresión, que se traslada aún más hacia un análisis de las vivencias subjetivas del hombre que se designa como «enajenado».

La enajenación del hombre en la sociedad «orientada al mercado» conduce a Fromm a preguntarse: ¿no lleva esto hacia una patología social? El autor responde a esa pregunta en forma decididamente afirmativa; el mundo orientado al mercado produce alienación, y con ella, por tanto, patología social. Fromm dedica su libro al análisis de ésta.

¿Qué es alienación? A ello responde Fromm de manera que no da lugar a malentendidos:

> Por alienación se entiende una forma vivencial en la cual el hombre se experimenta a sí mismo como un extraño. Podría decirse que se ha enajenado de sí mismo. No se ve a sí mismo como el centro de su mundo, como el autor de sus propias acciones; éstas y sus consecuencias se han convertido más bien en sus señores, ante los cuales se muestra obediente y a los que adora. La persona alienada ha perdido el contacto consigo misma e igualmente con todos los demás hombres. Se experimenta a sí misma y a los demás como se experimentan las cosas, con los sentidos y el entendimiento, pero al mismo tiempo sin una relación fructífera consigo misma o con el medio.[52]

La alienación ha sido pues aquí asimilada a la alienación de sí mismo en sentido estricto (en nuestra terminología), es decir a la alienación del hombre de su propio yo. Y sin embargo Fromm no es en este respecto (¡afortunadamente!) en modo alguno consecuente, ya que al mismo tiempo comprende la alienación en su significación objetiva, como independización del producto del hombre que se convierte en un poder que lo domina. Presenta el problema como idolatría: la proyección al exterior de las fuerzas creadoras del hombre es adorada como un ídolo al cual se ha dado una forma ma-

51. Erich Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt/M., 1955.
52. *Ibid.*, p. 110.

terial. Fromm se atiene en el curso de sus pensamientos fielmente a Feuerbach, con la diferencia que implica el ampliar el concepto *idolatría* e incluir en esta categoría también la relación del hombre con los demás e incluso consigo mismo.

Aquí hace pues su aparición la alienación como conglomerado específico de conceptos: designa una situación del hombre, que se ha «perdido» a sí mismo, pero también la relación del hombre con sus productos, que se han constituido como poder ajeno por encima de su cabeza. Y de esta manera retorna la imagen de la alienación en su aspecto marxiano clásico, desde el momento en que se puede hablar tranquilamente no sólo sobre la alienación del hombre *respecto de algo,* sino también de la alienación del mundo creado por el hombre *respecto del hombre.*

> La alienación, según la encontramos en la sociedad moderna, es punto menos que total. Traspasa las relaciones del hombre con su trabajo, con las cosas que consume, con sus congéneres, y consigo mismo. El hombre ha creado un mundo de cosas de factura humana como nunca lo había habido antes. Ha levantado una maquinaria social complicada para administrar los aparatos técnicos que ha construido. Y sin embargo ésta su propia creación está muy por encima de su cabeza. No se experimenta aquél como su autor y su centro, sino como el servidor de un *golem* creado por sus manos. Cuanto más poderosas y gigantescas son las potencias que ha desatado, tanto más impotente se siente él mismo como criatura humana. Su propia creación lo posee, mientras que él ha perdido la posesión de sí mismo. Se ha creado un becerro de oro y dice: «Estos son los dioses que os han conducido fuera de Egipto».[53]

Esto está muy hermosa y acertadamente dicho. Está por cierto en contradicción decidida con aquella definición de la alienación con la cual Fromm había comenzado esta exposición, de manera, pues, que estamos frente a una inconsecuencia, pero en la historia del espíritu las inconsecuencias han garantizado una y otra vez la grandeza de un pensador.

Al operar con un concepto plurivalente, Fromm descubre —y analiza de manera extraordinaria— síntomas de la alienación en la totalidad de la vida social: a veces se trata de la alienación de sí mismo, otras de fenómenos de la alienación objetiva, pero la imagen está viva, es una reproducción de la realidad. El obrero *se siente* enajenado, el manager-burócrata *está* enajenado, y lo mismo el propietario capitalista; el proceso del consumo es alienación; todas las cosas cuya forma de producción y de funcionamiento no conocemos,

53. *Ibid.*, p. 113.

pero de las cuales hacemos uso, son alienación: las fuerzas sociales, los otros hombres, el propio yo transformado en una mercancía. En una palabra: toda la vida social moderna es alienación.

Repito: los fenómenos particulares y los síntomas están descritos con mucha vivacidad, y en un cierto sentido son también alienación. ¿Pero en cuál? Aquí reside toda la dificultad, y la respuesta a esta cuestión se ve dificultada por el hecho de estar el punto de partida poco claro, o ser al menos plurivalente.

Esta pluralidad de significados del concepto del que se parte, pesa también sobre la obra, moralmente significativa, de Fromm sobre la concepción del hombre en Marx.[54] Esto lo muestran claramente los primeros párrafos del capítulo sobre la alienación, en los cuales este concepto aparece en una serie de significaciones ligadas entre sí, pero divergentes.

> La representación del ser humano activo, productivo, que coge con sus fuerzas el mundo objetivo y se lo apropia, no puede ser comprendida en su totalidad sin el concepto de la *negación de la productividad*, de la *alienación.* Para Marx la historia de la humanidad es una historia del desarrollo creciente del ser humano *y* de su enajenación, que crece al mismo tiempo. El socialismo de Marx significa la liberación de la alienación, el retorno del hombre a sí mismo, la realización de sí mismo.
>
> Alienación (*Entfremdung* o *Entäusserung*) significa para Marx que en su apropiación del mundo el hombre no se experimenta a sí mismo como sujeto de la acción, sino que el mundo (la naturaleza, los otros y él mismo) sigue siéndole ajeno. Se alza frente a él como una serie de objetos enemigos, aunque puedan haber sido creados por él mismo. *Alienación quiere decir experimentar el mundo y a sí mismo de manera esencialmente pasiva, receptiva, en la disyunción del sujeto y del objeto.*[55]

Con esto tenemos al final nuevamente una definición de la alienación en el sentido de alienación de sí mismo. No pretendo entrar aquí en una discusión al respecto; se trata para mí, solamente, de presentar el punto de vista de Fromm en toda su falta de unidad. Tras de ella se oculta, sin duda alguna, una riqueza de ideas en relación con el análisis de nuestro tiempo, pero también el peligro de que entre los diversos significados de la alienación se pierda el hilo. ¿De cuál de ellos se trata realmente? ¿De qué estamos hablando cuando designamos algo como «alienación»? En esta pluralidad del significado de los conceptos reside la gran debilidad de la concep-

54. Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, ed. cit.
55. *Ibid.*, p. 49 (la última frase subrayada por mí, A. S.).

ción de Fromm. Por este motivo, entre otros, ha podido dar un impulso ideal a los científicos que se ocupaban del problema, pero sin darles un fundamento teorético y metodológico para sus investigaciones concretas.

Pero con independencia de esta reserva, quisiera subrayar yo que no solamente coincido en muchos puntos con el análisis de Fromm de la alienación de sí mismo del hombre moderno, sino también que le debo muchas sugerencias y he aprendido mucho de él.

Como conclusión de este panorama, quisiera referirme brevemente a los argumentos que fundamentan mi oposición a las proposiciones teóricas de Seeman y Davids relativas a la investigación empírica de la alienación. Éstos pueden ser reducidos a tres puntos fundamentales que contienen en sí coordenadas específicas para nuestras posteriores consideraciones.

En primer lugar: metódicamente importante es para nosotros la exigencia de conectar el problema de la alienación de sí mismo con la base social que de una o de otra manera lo determina; al decir «base social» pensamos también en la alienación objetiva que se desarrolla a partir de esta base, y la espontaneidad de la evolución social que aquélla implica.

En segundo lugar, estamos en contra de la proposición de investigar la alienación en base a cualquier tipo de elementos que se extraigan de ella; pretendemos antes bien mostrar la alienación como fenómeno total, en tanto que la concreción de su contenido debería dejársele en cada caso al análisis de la totalidad del fenómeno. Rechazamos por tanto listas predeterminadas de aspectos o rasgos de la enajenación, partimos de las manifestaciones sociales concretas de la alienación del hombre (por ejemplo una persona que no se compromete políticamente porque ha perdido la fe en la efectividad de la actividad política; un revolucionario que lucha contra el orden social establecido para darle una nueva forma; un excéntrico a quien sus frustraciones conducen a odiar o temer a su prójimo; alguien que está insatisfecho de la vida porque lo que hace, o como lo hace, no lo satisface en relación con su modelo ideal del «hombre perfecto»; una persona que huye de la odiada realidad a un mundo transmutado por el alcohol o las drogas, o incluso al mundo de una enfermedad mental sociógena, etc., etc.). Este es el camino para abordar el problema en su totalidad, y no se compadece con la concepción de un tratamiento sobre la base de elementos aislados, como lo hacen Seeman y Davids.

En tercer lugar, por último, tenemos intención de comprender la alienación de sí mismo en sentido lato, como la totalidad de los síntomas de la alienación del hombre frente a cualquier sistema de re-

lación. La alienación de sí mismo del hombre en el sentido de alienación del propio yo (en los diversos significados de esta fórmula) es solamente parte del problema general, de manera que no se pueden asimilar ambos conceptos, como muchos lo hacen: se trata —en nuestra terminología— de la alienación de sí mismo en el sentido estricto de la palabra, por contraposición a la alienación de sí mismo en sentido lato.

Guiados por estas coordinadas- postulados, consideramos el problema de la alienación de sí mismo en dos partes: *a*) la alienación del hombre respecto de la sociedad y de los demás hombres, *b*) su alienación respecto del propio yo. La primera parte la trataremos en tres puntos, en la secuencia que viene dictada por el grado en que haya avanzado la alienación del hombre respecto de su sociedad y sus instituciones, así como de los otros hombres: comenzamos con la alienación política, nos abocamos luego a la cultural, y concluimos con la criminalidad en cuanto alienación de las normas fundamentales de la convivencia.

La alienación política

Sobre el tema de la alienación política existe ya una literatura considerable, en su mayor parte originaria de Norteamérica, de investigaciones empíricas sobre las formas de comportamiento y actitudes de los electores. Por cierto que también esto es un aporte rico en sugerencias para nuestro problema, pero vamos a abstenernos del análisis de la literatura al respecto, porque este trabajo ya ha sido realizado en profundidad por otro y no tiene sentido volver a repetirlo.[56] Nos conformaremos pues con citar el juicio con el cual el autor, Arthur Fischer, resume su exposición de esta literatura; nos adherimos por completo a su posición:

> Si se procura uno una visión de conjunto de los trabajos sobre la alienación política, sorprende que el tema de la relación entre la alienación y las características estructurales del sistema político sólo rara vez es investigado más de cerca. En lugar de hacerlo, los autores se quedan en el lado subjetivo que, claro está, es más fácil de trabajar. Pero también en este caso la aproximación al problema procede con métodos insuficientes que, a su vez, no hacen sino reproducir viejos prejuicios. Verdad es que algunos autores mencionan la discrepancia

56. Arthur Fischer, *Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft*, Munich, pp. 65-82. (El autor analiza los más importantes trabajos al respecto y reproduce en la segunda parte de su libro algunos de ellos en versión abreviada.)

entre ideología y realidad, pero ésta no se convierte nunca en punto de partida de una investigación. Los resultados permanecen aislados; una integración y una interpretación global sólo podría ofrecerla un punto de partida teórico para el cual la estabilidad del sistema social no fuese un fetiche. De la misma manera que la alienación general y la anomía, también la alienación política es cargada en la cuenta del individuo; como contrapartida positiva aparece la imagen del ciudadano feliz e integrado. Las investigaciones imponen la conclusión de que la alienación política es algo que caracteriza puramente al individuo, pero no a un sistema político.[57]

Es esta una crítica en profundidad que contiene también indicaciones programáticas interesantes y acertadas: investigar la alienación política en conexión con el sistema social, e igualmente la relación entre la ideología dominante y la realidad; tomar en cuenta en la investigación la posibilidad de una transformación del sistema político dominante; no limitar la alienación a los atributos del individuo. En las consideraciones posteriores habrá que tener presentes estos postulados.

Comencemos sin embargo con la determinación de los conceptos de los cuales tenemos que partir y que circunscriben el campo de la problemática que nos es relevante. Al decir «alienación política» estamos pensando en las personas enajenadas a la vida política de la sociedad: al trabajo de las instituciones del caso, a las ideologías comunes, etc. Hablamos pues de sentimientos, actitudes (en el sentido de disposición para actuar) y acciones de los individuos a quienes los problemas políticos (por ejemplo la victoria electoral de un partido o de un político, la difusión de una ideología, la estabilidad de un sistema sociopolítico, etc.) les son «ajenos»; se trata por tanto de personas que no toman parte en la lucha por metas semejantes, a quienes les es indiferente qué sea lo que resulte de estas luchas, que —en el caso extremo— rechazan toda ocupación con la política como un «asunto sucio». Pero también hablamos de personas a las cuales *estos* problemas políticos les son ajenos, pero solamente porque niegan la base del sistema, quieren obtener la caída de éste y alcanzar de esta manera metas políticas *completamente diferentes*. Se trata aquí pues de seres humanos completamente comprometidos políticamente, pero enajenados precisamente por ello con respecto a las metas políticas *dominantes*; el revolucionario que pretende derribar el orden social establecido por medio de la lucha armada se siente, por lo común, ajeno a las maniobras de los partidos que conceden su afirmación al estado y se disputan por la re-

57. *Ibid.*, p. 82.

partición de las poltronas del parlamento; no se solidariza con ninguno de ellos, los rechaza a todos.

Nos encontramos aquí, pues, delante de un tipo especial de alienación de sí mismo que se relaciona con la sociedad. El hombre políticamente alienado está alienado de la sociedad, si bien su enajenación —evidentemente— sólo se refiere a determinadas manifestaciones de la vida social. Pero estas manifestaciones son, a causa de la significación de la política, especialmente importantes, y están directamente institucionalizadas, es decir, ligadas con instituciones, con fenómenos tales como el aparato del estado y sus órganos, que dirigen la vida política (por ejemplo, el parlamento), los partidos políticos, etc. El sentimiento de la alienación y una conducta correspondiente, incluyendo la lucha revolucionaria contra las instituciones dominantes, presentan siempre una orientación concreta. Pero la alienación política es siempre no sólo una cierta forma de alienación *respecto* de la sociedad, sino que es alienación *social*, es decir, inseparablemente ligada a las demás expresiones de la vida de la sociedad.

El carácter doble de esta forma de la alienación tiene, en cambio, una significación fundamental para el análisis del problema. La alienación política del individuo, en forma de indiferencia y renuncia a cualquier participación en la vida política, corresponde, según la tipología de Merton, a la tercera forma de la adaptación del individuo, cuando la estructura social existente no permite la realización de las metas socialmente aceptadas de la actividad, pero al mismo tiempo éste ha internalizado el sistema dominante de los valores y normas de conducta (*retreatism*); en cambio, la alienación política del individuo que se expresa en la rebelión contra el sistema establecido, corresponde a la cuarta forma (*rebellion*), cuando el individuo rechaza tanto el sistema de valores dominante como el sistema dominante de las normas de comportamiento.

El hecho de que las investigaciones de los teóricos norteamericanos se ocupen de una de las formas, que en ningún caso es la socialmente más relevante, con el *retreatism,* pasando en cambio en silencio la otra, la de la *rebellion,* que tan a menudo se da en los Estados Unidos en los más diversos grupos de la sociedad, está en relación sin duda alguna —como lo subraya Fischer— con la posición de fetiche que le conceden a la estabilidad del sistema, pero tiene que ver también con la incapacidad que muestran para ir, en sus investigaciones y análisis, más allá del cómodo método del cálculo de correlaciones.

Nos encontramos pues en presencia de dos formas de alienación política del individuo: con una «fuga» específica ante los pro-

blemas políticos en general, y con la rebelión, que rechaza una forma determinada de la vida política y se niega a participar en cualquiera de sus expresiones, pero no en el sentido de una negación absoluta de la política, puesto que acompaña esta negación con el compromiso consciente en favor de otra política cuya realización depende de la destrucción de las estructuras existentes. Esta «destrucción» puede ser interpretada de dos maneras diferentes: radical, cuando se pretende reemplazar la estructura cultural existente (el sistema de valores) y la estructura social (el sistema de las normas de comportamiento) por otras estructuras, cuando se trata por tanto de una revolución cuyo objetivo es el relevo del orden social establecido; y moderada, cuando se trata de la transformación de la estructura política de la sociedad, cuyo sistema de valores y normas ha de mantenerse en principio (cuando, por ejemplo, ante un caos social aparecen tendencias a imponer un «régimen de mano firme», que no tienen como meta la destrucción del orden social establecido, sino su consolidación). Importante es no sólo la distinción entre «fuga» y «rebelión», sino también aquella entre rebelión como revolución social y rebelión como cambio de la *forma de dominio* dentro de uno y el mismo orden social. Los portadores de esta última tendencia están igualmente alienados de las formas establecidas de la vida política y de las instituciones relacionadas con ella, si bien el contenido de su programa político es conservador y en la mayoría de los casos abiertamente reaccionario.

Precisamente se trata, en la aplicación de la teoría de la alienación a la praxis, sobre todo en lo que toca a la superación de la alienación y la protección frente a sus consecuencias, de no perder de vista la importancia y la acción de estos enajenados políticos: ellos pueden jugar un papel contrarrevolucionario de importancia, agrupando en torno suyo a las personas que están descontentas con la situación tal como se presenta, pero en ningún caso dispuestas al rechazo revolucionario del sistema de valores y normas en vigor, sino que más bien quisieran fortalecerlo. En razón de este carácter, forman una suerte de ejército de reserva de toda clase de fascismo y contrarrevolución.

Comencemos con la participación en la vida política, el tema número 1 de las investigaciones empíricas, especialmente en lo que respecta a la participación electoral. Aparte de las investigaciones sobre la «apatía electoral», hay una serie de otras posibilidades de observar el fenómeno e investigarlo empíricamente: esto vale ante todo para la pertenencia a los partidos políticos o a las organizaciones con un programa político determinado —un indicador de alta actividad política—; a continuación, colaboración en instituciones

sociopolíticas que se basan en la participación voluntaria pero son parte del aparato dominante (por ejemplo consejos populares u otros órganos de la administración local); participación en campañas electorales y elecciones —nacionales y locales—, cosa que está inmediatamente conectada, si bien en forma diferente, con el compromiso por uno de los políticos; compromiso con una de las ideologías sobre la cual se basa el programa de uno de los partidos políticos (las formas de este compromiso pueden ser diversas: de la propagación activa de esta ideología, a la reacción, en grupo o individual, ante ella, reacción que puede ser tanto negativa como positiva); la lectura de diarios y periódicos de una determinada dirección política o —a un nivel superior de actividad— la participación en su difusión, su venta, etc. Éstos son solamente ejemplos, pero esos y otros hechos —por lo demás diversamente entrelazados entre sí —concurren a formar la imagen del compromiso o la alienación política del individuo en cuestión, una imagen variable según grados.

¿De dónde proviene la alienación política? Si a alguien le son «ajenas» las manifestaciones de la vida política, de la sociedad, si ha perdido la sensación de participar en ellas, se puede evidentemente encontrar la causa de ello en las motivaciones de esta persona, que considera como sin importancia para sí mismo y para la comunidad que las cosas se decidan así o de otra manera (la *meaninglessness* en la escala quíntuple de Seeman), porque el individuo aislado se siente impotente (*powerlessness*) frente al curso de los acontecimientos que se desarrollan con independencia de lo que él haga o deje de hacer («quienquiera que resulte elegido, van a hacer de todas maneras lo que quieran», «no vale la pena participar en el trabajo de los partidos o de otras instituciones políticas, de todas maneras uno no puede influir en el curso de los acontecimientos», etc.). El error no reside en que se destaquen estos elementos del sentimiento de alienación: éstos existen y actúan realmente; el error reside en que se los trate como elementos aislados y no en su interrelación, y ante todo en que el análisis se detenga ahí. El individuo se siente realmente impotente frente a los acontecimientos, y por ello cualquier tipo de intervención propia le parece sin sentido. Pero *¿por qué* percibe de esta manera la situación? Porque ésta es realmente así, porque las condiciones sociales son tales, que la actividad política del individuo carece, dentro de su marco, de todo sentido. Por supuesto, solamente si se consideran las condiciones existentes como inmutables. Es por ello que quien así piensa termina entre los «escapistas» frustrados; el revolucionario, en cambio, no experimenta frustración alguna, sino que conscientemente persigue la supresión del sistema que constriñe el ámbito de su libertad.

Naturalmente que todo esto se refiere a las sociedades en las cuales el individuo posee —al menos dentro de ciertos límites— la libertad de elegir su forma de proceder: la pertenencia a algún partido o a otro tipo de organización política, la participación o la abstención electoral, el otorgar su voto a este o a aquel partido o a este o aquel candidato, etc. Si esta condición no se cumple, la cosa deja del todo de jugar el papel al cual nos referimos. Una persona que pertenece a una organización porque está obligada (por ejemplo, al sindicato) no expresa con ello otra cosa que el cumplimiento de un deber; si en un sistema unipartidista el pertenecer al partido trae consigo toda clase de privilegios y ventajas, las personas que ingresan en él por interés no se pueden distinguir de aquellas cuya pertenencia al partido está motivada ideológica o políticamente; si los electores acuden casi en un ciento por ciento a las urnas y en los hechos existe compulsión electoral, entonces el éxito cuantitativo demuestra antes que nada que, en este caso al menos, la organización ha funcionado sin tropiezos. Y sin embargo, visto desde el punto de vista de la alienación política, aunque falten los indicios cuantitativos fácticos, este asunto y esta situación no son indiferentes: contra lo que pudiera parecer, es uno de los medios más efectivos de aumentar la alienación política, y la apatía política que ella trae consigo a la escala de toda la sociedad. Si la persona pierde todo influjo sobre el resultado de las elecciones (tiene que entregar su voto, y para colmo «demostrativamente», sin ir hasta la caseta, para demostrar su apoyo entusiástico a todas las medidas del gobierno), ¿qué sentido pueden entonces tener éstas para ella, si se le está mostrando brutalmente que es impotente y lo que haga o deje de hacer no tiene ningún sentido, aparte del de conducir a la alienación de sí mismo? Esta es una pregunta retórica, pero estoy convencido de que quienes montan esta farsa no tienen claras las consecuencias de semejante proceder, no comprenden que desde el punto de vista de la incitación a la iniciativa social —de la que tan a menudo se habla— una suma de, digamos, el 52 por ciento de votos «a favor» sería una victoria, mientras que el 99,5 por ciento de los votos, en condiciones que de antemano garantizan la «victoria», son una grave derrota psicológica con consecuencias políticas inevitables. Esto no habría que pasarlo por alto en silencio, porque dejando de lado todo lo demás, estos métodos son innecesarios, porque hoy por hoy se podría llegar a obtener una mayoría relativa incluso sin compulsión; y un cambio en la composición de las representaciones populares, que ya no votarían siempre con «sí» al ciento por ciento, sería un manantial de vida para las instituciones actualmente muertas. El «orgullo», que no permite que se obtenga algo menos que la aprobación general para

cada paso «de arriba», es una consecuencia no sólo de los complejos de los «de arriba», sino también de su total ignorancia de la psicología y de su incapacidad de darse cuenta que de esta manera se *mata* la iniciativa social y se cultiva artificialmente alienación política, que con certeza nadie quiere. Me atrevo a afirmar que, en contra de las apariencias del entusiasmo político de «parada» que se les organiza a las masas, la alienación política, es decir la apatía política, incluso el cinismo político, bate todos los récords precisamente en aquellos sistemas en los cuales las decisiones son impuestas desde arriba a la gente, potenciando con ello el sentimiento de su impotencia y de la carencia de sentido de su conducta. Esto por cierto no es registrable en primera instancia, y las investigaciones al respecto son imposibles (no solamente porque las autoridades no las permitirían, sino también a causa de la desconfianza y el miedo de los potenciales sujetos de la encuesta), pero es claramente reconocible, para las personas que quieren y pueden conservar abiertos los ojos y los oídos, bajo el aspecto de la indiferencia ante el bien común: aumento de los robos a la propiedad pública, desaprensiva destrucción de las instalaciones públicas, descenso de la productividad del trabajo, huida en el alcohol, pero sobre todo la llamada «desideologización» de la juventud, tras la cual en los más de los casos se oculta su actitud ideológicamente negativa ante la realidad. No olvidemos que los síntomas de la alienación no se presentan aisladamente; se unen entre sí en síndromes, el uno trae detrás suyo al otro. Esto vale especialmente para la alienación política, que toca en pleno corazón a la llamada convicción cívica.

Una pregunta se impone: ¿qué caminos conducen a superar la alienación en este campo de la actividad humana tan importante para la vida de la sociedad? La respuesta a ella es tan sencilla que suena casi trivial: el único camino realmente efectivo es la transformación de las condiciones políticas en las cuales se originan las motivaciones negativas de la enajenación. Todo lo demás son paliativos, porque engañar a la gente, manipularla con hábil propaganda, es a la larga inútil. Si se quiere superar la alienación política, que está enraizada en la convicción de que la política es un «asunto sucio» porque las personas que han de encargarse de los intereses de la comunidad son corruptas, están atentas solamente a su propio provecho y en más de un país están incluso en el mismo lote con el mundo del hampa, en ese caso sólo la supresión de las circunstancias que forman el suelo en que aquélla se alimenta, podrá activar políticamente a los miembros de la sociedad, que se dan perfectamente cuenta de cómo son las cosas; un partido que le declare la guerra a esta lacra y demuestre fehacientemente que este programa es su intención seria, no tendrá

dificultad en arrastrar a la lucha a las masas de «enajenados». Si se quiere superar la enajenación latente de los seres humanos, a los cuales se ha acostumbrado a que de todas maneras otros decidan por ellos y que ellos no tienen otra cosa que hacer que levantar la mano para votar «sí» —a lo cual por lo demás están obligados— entonces hay que suprimir estas condiciones anómalas, hay que dejar a la gente lugar para una iniciativa y una responsabilidad verdaderas sobre los asuntos acerca de los cuales deciden formalmente, es necesario enseñarles coraje y autonomía en el proceso de decisión, fomentando, entre otras cosas, el desarrollo de organizaciones no-estatales, en las cuales cada ciudadano pueda actuar porque se siente motivado para ello, libre de la «tutela» del estado y del partido. Una cosa es cierta, en todo caso: este mal no se puede suprimir con propaganda y «capacitación ideológica» solamente, con puras palabras, sin transformar las circunstancias que le sirven de fundamento. Por el contrario, se hace solamente peor, y nuevamente queda en claro qué daños se producen cuando se desconocen las leyes de la psicología y no se las tiene en cuenta; si las palabras y la realidad van claramente cada una por su lado, y las palabras tienen un contenido ideológico, a la larga termina por imponerse la conciencia de la realidad, y la ideología que niega y falsifica esta realidad se ve desvalorizada ante los ojos de los hombres. Con ello se hace más profunda la alienación política, que comprende también la vertiente ideológica de la política.

Alienación cultural

La alienación política es la enajenación del individuo de la sociedad bajo un especial aspecto: éste rechaza determinados valores y normas de comportamiento, a saber, aquéllos que se refieren a las instituciones y los valores normativos de la acción política en la sociedad. Esto se expresa —según hemos visto— ya sea como «huida» de la actividad social, ya como rebelión, como lucha revolucionaria contra las instituciones existentes y los valores normativos, con la meta clara de una reestructuración social. Pero en los demás aspectos el individuo está *en* la sociedad y acepta el sistema dominante de valores y normas, con algunas excepciones. Pero su enajenación puede ir más allá y, superando los límites trazados anteriormente, poner en cuestión la *totalidad* del sistema establecido de los valores normativos, es decir, expresado en el lenguaje de Merton, rechazar toda la estructura cultural de la sociedad.

¿Es acaso esto posible? ¿Puede el individuo negar la totalidad de los patrones personales de la sociedad en la cual vive? Puede

hacerlo, si bien es problemático en qué medida esto vaya a darle, de hecho, algún resultado y en qué medida esté solamente dispuesto a ello en base a una ideología que se haya agenciado. Ejemplos de ello los dan los individuos y grupos que no solamente predican principios anarquistas, sino que obran también, punto más punto menos, en consecuencia con ellos. Porque el rechazo de la totalidad de la estructura cultural significa anarquía, y los sentimientos y actitudes subjetivas correspondientes (individuales o del grupo) reflejan en los más de los casos la anomía objetiva, es decir el colapso del sistema dominante de valores y normas en razón de las transformaciones y la falta de adaptación a la estructura social total, de la que habla Durkheim.

Por cierto que este rechazo de toda la estructura social, junto con su sistema de valores normativos, no es nunca tan radical como lo postulan sus protagonistas. Nadie es capaz, por enérgica que sea su protesta moral contra las deficiencias sociales existentes, de liberarse íntegramente de la compulsión de aquellos patrones, estereotipos y valores que la sociedad le imprime ya al niño, por medio de la educación en un ambiente dado y a través del lenguaje, con el cual no solamente están ligados los conceptos, no solamente una específica articulación del mundo, sino también los correspondientes juicios de valor y esterotipos emocionales. Mientras más vocinglera y extremista es, pues, la negación verbal de la realidad toda, tanto más justificada está la sospecha psicológica de que quienes más fuerte gritan, lo que quieren acallar ante todo son sus propios escrúpulos. Y esto explica también el hecho de que estos «negadores» de toda la vida social no presenten, en su pensamiento y acción, aquello que es relevante para una verdadera transformación revolucionaria del sistema existente, sino lo que más pueda chocar al observador, para demostrarle contundentemente que tiene que vérselas con un revolucionario «legítimo». Naturalmente que no siempre es cierto que los llamados extremistas, sin atender a si se dedican al asesinato, a lesionar tabúes de la moral sexual, al rechazo de las costumbres vestimentarias en vigor, o a la negación de cualquier tipo de autoridad y disciplina (mientras establecen al respecto el más riguroso régimen en su propio medio) sean solamente víctimas pequeñoburguesas de sus frustraciones, de su *stress* psíquico y de sus complejos personales. También sucede —muy rara vez— que de lo que se trata es de cosas serias, de una forma de alienación política y social en el sentido que aquí se expone de la palabra. Pero la cosa es siempre digna de ser tomada en serio, como signo de fenómenos sociales negativos, como síntoma de la creciente alienación de la vida social.

No es en modo alguno casual que síntomas de disolución de la

moral sexual dominante, en caso extremo tendencias al caos sexual, hagan su aparición en períodos de general decadencia de las estructuras de la vida social hasta entonces dominantes: en el estadio de transición de una formación social a la otra, cuando una está en su ocaso y la otra, nueva, todavía no ha llegado a darse una forma. Ejemplos de ello son las orgías en la época de la definitiva disgregación de la sociedad esclavista en Roma; fenómenos similares en las cortes de Luis XIV y Luis XVI en Francia; la época en que, en la Europa de la Edad Media, circuló la muerte negra, cuando la anomía total y generalizada se manifestaba bajo la forma de libertinaje sexual, precisamente en sociedades de moral especialmente rigurosa; las épocas de guerra, cuando los ejércitos del conquistador no solamente se sienten dispensadas de las reglas morales obligatorias, sino que se llega a tanto que soldados que son católicos creyentes no se amilanan ante la violación de monjas (cosa que está históricamente probada). ¿Por qué escribo sobre estas cosas? Porque, como es comprensible, es en este campo, en la convivencia social, donde los tabúes adquieren una validez especialmente fuerte. Por ello la lesión de estos tabúes es siempre testimonio de una anomía especialmente aguda. Es por ello también que la ola actual de la «revolución sexual» —aun cuando se trata de excesos *pour épater le bourgeois*, y tanto más cuanto que es una búsqueda verdadera, aunque demañada, de una nueva forma de familia— es un síntoma considerable de la anomía cultural.

A una categoría similar, si bien menos chocante, pertenecen las extravagancias en el vestir, y en general en el hábito externo, que se desvían de la norma válida: comenzando por las barbas y los cabellos largos de los hombres, hasta llegar a las cabezas rapadas de las muchachas; de la costumbre de llevar *jeans* en toda ocasión, venga o no venga al caso, hasta las camisas plisadas y los trajes multicolores de los jóvenes; de la moda india al estilo de la «hermana de Winnetou», hasta la moda «militante» que les recomienda a las mujeres el *Womens' Liberation Movement*: circular sin sostén y en minifalda y en lo posible sin paños menores. Puede uno reírse y mofarse, pero no habría que perder de vista el problema que tras ello se oculta. Tonterías, ciertamente, y sin embargo en ellas se manifiestan la protesta y la alienación. Tomemos como ejemplo el movimiento *hippie*, el movimiento de la juventud enajenada de la sociedad y de la cultura que en ella domina: lo exterior (las largas melenas de los hombres) y la vestimenta que rompe con todas las convenciones, juegan el papel de símbolos visibles de la alienación.

Otra forma de la enajenación cultural es la «huida» en el olvido: alcoholismo y adicción a las drogas. No rebelión, sino precisamente huida ante los problemas que oprimen a los hombres (especialmente

a los jóvenes). Un ejemplo típico de aquella inadaptación que Merton llama *retreatism* (un retirarse ante el conflicto que existe objetivamente entre el sistema de valores en vigor y la posibilidad social de realizar este sistema, cuando la persona no está al mismo tiempo dispuesta a rechazar ni la estructura cultural ni la estructura social). En esta forma de la enajenación el «adormecimiento» de la consciencia es un remedio probado: las drogas y el alcohol «curan» esta enfermedad, sólo que el paciente sucumbe ante la «terapia». En vista del carácter social de esta enfermedad en el occidente como en el oriente —según la situación geográfica cambia sólo la cantidad de alcohol en uno, de drogas en el otro de los casos —es importante darse buena cuenta de su origen, llegar al conocimiento de que se trata de una alienación cuya superación es posible tan pronto los supuestos y las condiciones de la enfermedad hayan sido superadas, es decir: también en este caso es necesario recurrir a sus causas *sociales*.

La enajenación cultural se expande en un abanico más amplio que lo que el hombre piensa y hace. En el fondo abarca toda la vida social del ser humano. Si de la multitud de los problemas hemos elegido los anteriormente enumerados, ha sido ante todo porque son los que más llaman la atención y escandalizan a la opinión pública, le muestran *ad oculos* los problemas de la enajenación. Esto no obstante —dejando de lado el alcoholismo y la adicción a las drogas—, son síntomas «benignos» de la enajenación cultural. Otra cosa completamente distinta es la criminalidad: por una parte, porque aquí más que el sistema de valores, son las normas de la conducta social las que son negadas; por la otra, porque su carácter especialmente perjudicial singulariza de las demás a esta forma de la alienación.

La criminalidad como fenómeno de alienación

La criminalidad, especialmente la juvenil, está estrechamente ligada con aquello que llamamos alienación cultural.

Sería naturalmente ingenuo creer que la criminalidad puede reducirse a un puro problema de alienación: aquí entra en juego, al menos potencialmente, toda una serie de elementos, desde la verdadera miseria y el hambre, que impulsan a los hombres a los delitos contra la propiedad o a otros más graves, hasta problemas caracterológicos sutiles, en el sentido en el cual Erich Fromm habla de «carácter social». Pero también aquí interviene la enajenación subjetiva, aumentando los fenómenos negativos cuyo aniquilamiento es el objetivo de quienes aspiran a superar la enajenación.

Ya el concepto del crimen implica la lesión de las normas de la convivencia social. Crimen significa siempre, pues, la lesión del sistema socialmente aceptado de las normas de comportamiento, si bien no tiene por qué ir siempre de la mano con la negación total del sistema de valores socialmente internalizado. Es posible que el delincuente, que lesiona muchos de estos valores (por ejemplo, honestidad, respeto de la vida ajena, etc.), apruebe el sistema de valores dominante (puesto que las más de sus motivaciones, por ejemplo el considerar la riqueza como el valor más alto, las recibe precisamente de este sistema) y subordine sus normas de comportamiento al afán de realización de estos valores. Es éste un ejemplo clásico del primer tipo de la adaptación anómica del comportamiento humano (según la tipología de Merton), en el cual se produce un conflicto entre la estructura cultural (el sistema de valores que determina las metas de la acción humana) y la estructura social (el sistema de normas que determinan qué métodos de acción están socialmente permitidos). Semejante preponderancia de la meta de la actividad frente a todos los demás elementos de la conciencia humana, incluidas las normas obligatorias de la acción permitida, puede motivar por cierto el comportamiento criminal: el deseo de enriquecerse, la envidia de los rivales y factores similares. Es este, por supuesto, un síntoma de la alienación de una esfera de las relaciones interhumanas que encuentra su expresión en el ambiente de los delincuentes «racionales», es decir, conscientes de sus objetivos, como por ejemplo los ladrones, los asesinos profesionales y demás gente por el estilo. Que esta gente no está completamente enajenada respecto a los valores y las normas socialmente internalizados, lo demuestra ya el hecho de que en otros aspectos los respeten: a menudo son buenos padres de familia, muchos de ellos son piadosos, y en todo caso respetan sin cuestión alguna los valores y las normas válidos en el interior de su subcultura. Ya este hecho por sí solo —la existencia de una subcultura criminal específica— demuestra la exactitud de la tesis según la cual la alienación cultural es en este caso parcial y, en este sentido, relativa.

En este sentido es más complicada la delincuencia juvenil. Restrinjo en esto el significado de la expresión «delincuencia juvenil»; no quiero decir con ella todas las acciones delictivas cometidas por adolescentes (por ejemplo si en una banda de ladrones o de gángsters existen una o varias personas por debajo del límite de edad legal, digamos dieciocho años), sino solamente aquéllas que se originan en la subcultura juvenil. Por cierto que los límites son en esto variables, pero en principio se trata de delitos que no son cometidos por móviles racionales (como por ejemplo cuando una banda roba autos para venderlos en el extranjero), sino bajo el influjo de otros —o al

menos *también* de otros— motivos (como por ejemplo cuando una banda juvenil birla coches para dar una vueltecita, u organizar una carrera de autos, echándolos a menudo a perder). Ciertamente que de esta manera no es posible distinguir las motivaciones de una banda juvenil que viola mujeres de las de una banda de adultos que se dedica a lo mismo, pero, abstracción hecha de estos casos extremos, esta diferenciación está justificada y permite también efectuar la de las formas de enajenación del caso. En el primero de éstos los delincuentes están en conexión con una determinada subcultura, y si la enajenación de los valores y normas de la sociedad «adulta» es decisiva para adjudicar las acciones correspondientes a la categoría *alienación*, la cosa no se reduce en este caso exclusivamente a la negación de la cultura dada, sino que conduce —más radicalmente— a acciones que *van en contra* de estas normas.

> La subcultura criminal no es solamente una colección de normas, no solamente el modelo de una forma de vida que se desvía, o es indiferente, o incluso está en oposición a las normas de la sociedad «respetable» de los adultos. Parece al menos plausible definirla en base a la «polaridad negativa» respecto a estas normas. Es decir que la subcultura criminal recibe sus normas de la cultura general, pero las pone patas arriba. El comportamiento del delincuente es correcto, medido con los patrones de su subcultura, precisamente *porque* es incorrecto según las normas de la cultura general.[58]

Precisamente porque esto es así, la respuesta a la pregunta sobre las posibilidades de una superación efectiva de la alienación reza también en este caso: antes que nada tienen que ser superadas las condiciones sociales a partir de las cuales semejantes subculturas se desarrollan. Como tesis general esta afirmación está clara; se complica precisamente cuando queremos determinar concretamente de qué especie son estas condiciones sociales que habría que liquidar en el caso concreto. Las soluciones que parecen estar a la mano no conducen a la meta, puesto que sabemos por experiencia que incluso una transformación radical de la sociedad, que suprime la propiedad privada, que termina con la sociedad de consumo y sus patrones de personalidad, y que supera el conflicto generacional socavando la base de la familia tradicional, etc., no pone fin al problema: éste sigue existiendo también en el socialismo. En cambio, una personalidad como Makarenko y los métodos de educación descritos por él en el *Poema pedagógico*, incluso en las difíciles condiciones de la

58. Albert K. Cohen, *op. cit.*, p. 28. El autor recurre a la obra de Frederick M. Thrasher, *The gang*, Chicago, 1936, pp. 94-95.

confusión postrevolucionaria, en medio de la miseria y el hambre, cuando miles de niños crecían sin familia y sin protección paterna, pudieron solucionar el problema. Para ello ni siquiera es necesaria la existencia de una variable en la forma de la revolución social: también en el capitalismo se dan semejantes «hacedores de milagros», aunque no tengan el talento literario de Makarenko y no dejen tras de sí una obra como el *Poema pedagógico*, que les asegure la fama y un puesto duradero en la memoria de la humanidad. Como ejemplo polaco puede servir «el abuelo» Lisiecki, el fundador del «Hogar para los niños de la calle», el primero de los cuales fue mantenido por las donaciones de los vendedores juveniles de periódicos de Lodz; su subcultura exigía la aceptación de todo adolescente necesitado, pero también el *fair play* de parte del aceptado, que al entrar en la sala común dejaba su navaja (¡costumbre india!) y tenía la obligación de cubrir los costos de su permanencia en el hogar por medio de una actividad en provecho de éste. ¡Cuántos de estos «abuelos» desconocidos (el que entraba besaba al «abuelo» en ambas mejillas y le llamaba «abuelo», aun cuando Lisiecki era todavía relativamente joven) ha habido y hay en el mundo, hombres que se distinguen no solamente por un gran saber pedagógico práctico, sino también por su saber teórico en relación con los métodos para la superación de la alienación en el ambiente juvenil en general, y entre los delincuentes juveniles (o aquellos que fácilmente pueden llegar a serlo) en especial!

LA ALIENACIÓN DEL PROPIO YO, DE LA PROPIA VIDA Y DE LA PROPIA ACCIÓN

Hasta el momento nos hemos ocupado de la alienación de sí mismo en el sentido de un sentimiento de ser extraña que tiene la persona frente a las instituciones sociales y frente a los demás hombres. Se trata de aquel tipo, conocido no solamente por la literatura, del hombre solitario, del *lone wolf*, que se siente ajeno en la sociedad, entre otros hombres, rehúye el contacto con ellos, y a veces llega a odiarlos hasta la obsesión, hasta estar dispuesto a cometer un crimen. Actitud semejante está siempre socialmente condicionada, y sin embargo se desarrolla por lo general sobre una base psíquica específica. La resocialización de estas personas, su reincorporación como miembros con capacidad para participar en la vida de la sociedad, es una tarea de importancia. De aquí también la importancia de la lucha por la superación de este tipo de alienación.

Y sin embargo la enajenación de sí mismo puede llegar también

más adentro, al interior mismo del propio yo del hombre, convertirse en una imagen de la propia personalidad, como si se la mirara de fuera. La alienación expuesta en las obras literarias —por ejemplo en *El lobo estepario* de Hesse o en la novela *El extranjero* de Camus— tiene que ver con «extraños» que no solamente están enajenados de la sociedad y de los demás hombres, sino también de sí mismos, del propio yo. Sólo cuando la enajenación de sí mismo adquiere esta dimensión, puede decirse que ha llegado a su punto más profundo. En estas circunstancias, la significación social del problema salta a la vista; también resulta evidente que el análisis del problema de la enajenación tiene que ocuparse de esta cuestión desde la perspectiva filosófico-social.

La alienación del yo

Pero primero vamos a precisar qué es lo que queremos decir cuando hablamos de enajenación frente al propio yo. El yo es tanto como la personalidad humana, aquello que todo ser humano normal experimenta en la experiencia corporal y anímica inmediata, aquello que él identifica consigo mismo, a diferencia de los demás hombres o del medio ambiente. ¿Qué quiere decir, pues, estar enajenado del propio yo? Quiere decir experimentar la propia personalidad como algo ajeno, algo con lo cual la persona no se identifica, que está fuera de ella misma como objeto pensable de contemplación y juicio. ¿Pero es esto pensable en absoluto? ¿Puede el ser humano hacer otra cosa que identificarse con el propio yo, es decir con la propia persona, consigo mismo, puesto que el concepto del «yo» supone semejante identificación consigo mismo, la implica? Puede hacerlo, y esto en una variedad de significados.

Primeramente en el sentido de la pérdida de la identidad en relación con la propia persona, cosa que se presenta en su forma extrema en las enfermedades psíquicas en las cuales el ser humano sufre de una disyunción patológica de la conciencia (esquizofrenia) la cual le hace imposible una identificación unívoca del propio yo; y de una manera más benigna, no patológica, en las diversas formas de comportamiento y las tendencias que se expresan, por ejemplo, en una persona «que lucha consigo misma» (como lo expresa Goethe en el *Fausto*: «Dos almas habitan, ¡ay!, dentro de mi pecho»).

En segundo lugar —y este es el momento de mayor importancia en nuestras consideraciones— podemos experimentar la extrañeza del propio yo cuando en la confrontación con el modelo, con el paradigma que la persona tiene ante sí, es decir, en la confrontación con

aquello que ésta quisiera ser, como quisiera presentarse hacia el exterior, aquello que ella es y la forma como lo es no la satisfacen, sino por el contrario, despiertan su más viva autocrítica. Por ejemplo, una persona que posee inclinaciones o dotes artísticas o científicas, y debido a su situación tiene que cumplir con un trabajo que no la satisface y del cual en ocasiones incluso se avergüenza; o alguien que ha traicionado sus ideales por miedo, y está ahora lleno de odio contra quienes lo han obligado a hacerlo, pero también lleno de desprecio contra sí mismo por haber capitulado; alguien que valora en mucho determinadas dotes y capacidades, pero no las posee y es consciente de que sus propios éxitos en este campo (por ejemplo actividades científicas o artísticas) son medianos; la persona que ha recibido por su educación un determinado sistema de valores, pero en la praxis no actúa conforme a él, porque cede ante sus pasiones, etc. Generalizando: en aquellos casos en que se produce una brecha, perceptible para el individuo, entre el tipo ideal aceptado por él, y la realidad en el sentido de las posibilidades y formas de comportamiento fácticas, el individuo experimenta probablemente —y las más de las veces es este el caso— una distancia, incluso una repulsión (en los casos extremos: desprecio) con respecto a sí mismo. Cuando en casos semejantes hablamos de una «enajenación» del hombre frente a sí mismo, estamos pensando en un complejo de conceptos, o en una serie de posibilidades: insatisfacción con la propia situación, que implica la no realización de las intenciones y expectativas; insatisfacción con el propio hacer, que se halla en conflicto con el sistema de valores internalizado, etc.

En tercer lugar, por último, el ser humano puede experimentarse a sí mismo, sus atributos específicos, sus capacidades y actos, como algo extraño en el sentido de cosa-mercancía, de la misma manera como él mismo se transforma en parte de la circulación de la mercancía. Sobre esto ya escribió Marx; actualmente Fromm dirige sobre ello su especial atención: la alienación del hombre que se convierte en mercancía. ¿De qué se trata en este caso? Pues bien, una persona posee dotes específicas: artísticas, científicas, organizativas, etc. Querría llegar a ser, por ejemplo, compositor, pintor, filósofo, director de empresa o algo por el estilo. Bajo las condiciones de la economía mercantil, sin embargo, a la persona que quiera tener éxito público, y más aún, si tiene intenciones de ganarse el pan con su actividad, convertirla en su profesión, no le es posible actuar *ad libitum,* tiene que preocuparse también de encontrar compradores para su actividad y para el producto eventual de su actividad. Tiene que componer de manera tal que encuentre una resonancia en el público y en la crítica; lo mismo vale para la labor del pintor, para el cultivo de las

ciencias, la administración de una empresa, etc. Hoy día hay que componer música de vanguardia, en lo posible no pintar figurativo, etc., etc., de otra manera el mercado no acepta la «mercancía». Y el creador de la obra se inclina ante la «moda»: en la mayoría de los casos inconscientemente, en la medida en que simplemente «va con la moda», y a menudo hasta produce consciente y cínicamente para el mercado. Pero al inclinarse ante las exigencias del mercado, al producir consciente o inconscientemente para éste, comienza a considerar sus propias dotes y su propia actividad y los frutos de éstas como mercancía. Por lo común comienza también a adoptar de una u otra manera el rol que el mercado le adjudica, en cada ocasión, aquél para el cual existe demanda en el momento; comienza a actuar como combinación de estos roles sociales dictados por el mercado, no se presenta hacia el exterior como aquello que realmente es, sino como aquél que es bien visto. De otra manera no obtiene trabajo, no se le encargan obras, no obtiene aplauso ni éxito ni puede esperar carrera alguna. La gente aprende a representar estos roles, y con el tiempo la cosa funciona automáticamente. La persona, al echar sus cuentas sobre ello, experimenta como algo ajeno este «teatro», y a sí misma, a éste su «yo» que forma parte de un drama o de una comedia sobre el escenario de este teatro de la sociedad orientada al mercado, según la llama Erich Fromm, como algo ajeno que hay que aceptar para vivir, pero que no se quiere, que en ocasiones incluso se abomina. Es por esto también que Marx no dudó en hablar de «seres humanos deshumanizados» y del «retorno del hombre a sí mismo» cuando la supresión de las condiciones de esta orientación al mercado permita la superación de la alienación de sí mismo, tan dolorosa, que de ella se deriva.

De esta manera, la alienación del propio yo de la cual aquí se trata se presenta, a veces, de modo que el hombre pierde el sentimiento de identidad consigo mismo, y comprende su propia persona como un *objeto* de observación y juicio que existe exteriormente a su propia conciencia; otras veces, de modo que éste, conservando el sentimiento de la propia identificación, juzga negativamente las propias acciones y posibilidades, para lo cual le sirve de sistema de referencia un tipo ideal; o, por último, al comportarse frente a sus propias aptitudes y sus propios procedimientos como ante una cosa, ante una mercancía, que está sometida a las leyes del mercado y de la economía mercantil.

Ahora nos queda todavía la cuestión: ¿en relación a qué cosa se produce esta alienación de sí mismo? Puesto que en realidad sabemos, en base a las consideraciones que hasta el momento hemos hecho, que la enajenación, en sus dos formas, se produce en relación

con algo, que tiene que haber siempre un correspondiente sistema de referencia: *¿enajenación de qué?* Concretamente se puede decir, en el caso de la enajenación del propio yo, que este sistema de referencias es precisamente nuestro «yo». La dificultad radica en que siempre tenemos algún «yo», alguna identificación con una consciencia correspondiente (haciendo abstracción de los casos psicopatológicos, que aquí apenas si nos interesan), y que precisamente de este «yo» decimos que está alienado, que la persona lo entiende como algo extraño, una cosa, una mercancía, etc. Tenemos que formular pues otra pregunta más: ¿de qué está enajenado este «yo» enajenado, este «yo» que experimentamos como algo extraño? La confusión lógica y la aparente paradoja provienen de que la palabreja *yo* se presenta aquí en dos significados y en dos niveles de significación: una vez como el «yo» enajenado, la otra, en cambio, como el «yo» del cual este «yo» enajenado está enajenado. Se dan pues en el fondo, por supuesto, dos «yo»: uno enajenado y otro «real», no enajenado; se habla pues —resumidamente— como si nuestro «yo» existiera fuera de nosotros e independientemente, lo cual posibilita una interpretación según la cual existiría una alienación en relación con el «yo», pero que al mismo tiempo significaría resbalar a las posiciones de una concepción metafísica bastante rara. No existe ningún «yo» fuera de la consciencia de la persona que efectúa este acto de autoidentificación sobre el terreno de sus experiencias. Esta consciencia de nuestro «yo» puede que lleve los rasgos de las diversas formas de enajenación que han sido ya tratadas, pero, en contradicción con una fórmula distinta —e impropia en su forma abreviada—, no se sigue de ahí una alienación respecto de nuestro «yo», sino muy al contrario una alienación de nuestro «yo» respecto de alguna otra cosa. ¿De qué otra cosa?

A esta pregunta puede responderse de las más diversas formas. La primera que se impone es la respuesta según la cual, cuando nuestro «yo» está enajenado y así lo sentimos nosotros, tiene que haber algún «yo» verdadero, oculto bajo la superficie de las apariencias, al cual referimos nuestro «yo» superficial, el que corresponde al uso cotidiano. Así formulado, esto no resulta demasiado convincente, pero precisamente estas ideas son las que se ocultan tras nuestro venerable lenguaje filosófico cuando se habla de «esencia» del hombre o de la «naturaleza humana». Si eliminamos el sentido banal de la expresión «naturaleza humana», en su significación de complejo de rasgos característicos que distinguen al ser humano del animal, los significados de las expresiones «esencia del hombre» y «naturaleza humana» vienen a coincidir. Esta «naturaleza humana», comprendida como un complejo de rasgos característicos históricamente inmutables típicos

de la especie *homo sapiens*, que diferencian al hombre del mundo animal y representan al mismo tiempo un sistema de referencias para medir todas las especies de consciencias enajenadas del propio yo, podría ser reducida a dos suertes de proveniencia: o bien este «yo» es un regalo de Dios, que creó al hombre «a su imagen» dándole un alma perfecta, por tanto también aquel «yo» real no enajenado, la constitución espiritual de la personalidad humana; o bien es un regalo de la naturaleza, la cual en el curso de la evolución de las especies ha dotado a la del *homo sapiens* con una esencia específica, históricamente inmutable. Si aceptamos una de estas dos hipótesis, es de imaginar qué agradable sería poseer un «metro» ideal para la medición del verdadero «yo» humano; con ello estaría solucionado nuestro problema de qué sistema de referencia usar para el caso de su alienación. Por desgracia no podemos atenernos a ninguna de las dos hipótesis mencionadas. A la primera no, porque como todas las tesis en el terreno de la fe religiosa, es inverificable por principio, no puede dársele un lugar dentro del pensamiento científico y carece por tanto de valor para éste. La segunda, a su vez, es inaceptable porque está en contradicción con la ciencia: la biología molecular moderna tiene ciertamente por imposible que las influencias externas modifiquen el código genético, pero enseña que éste no es el mismo en todos los seres humanos y que puede transformarse por medio de mutaciones, y no afirma —y esto es lo decisivo aquí— que el código genético determine también los valores culturales (por el contrario, investigadores competentes, como François Jacob, son de opinión que, al nivel evolutivo del *homo sapiens*, el código genético está recubierto por el código cultural, de condicionamiento histórico). Que sea juego de niños encontrar el «metro» ideal para medir las dimensiones de la alienación del yo, es cosa que se puede dejar de lado como cuento de hadas. Verdad es que la expresión «naturaleza humana» es de uso constante y que de ella también se sirven eruditos que conviene tomar en serio, pero éstos o bien la emplean de manera figurada, metafórica, o se trata con ella de una constatación trivial de un complejo de propiedades biológicas determinadas, inmutables y ahistóricas, y de las funciones psíquicas ligadas a ellas, que son típicas de la especie *homo sapiens*; o es por último un tributo a los residuos insuperados de la filosofía metafísica. Para nosotros, sin embargo, es un callejón sin salida.

Resta pues la segunda respuesta, en mi opinión la única razonable: aquel sistema de referencias ante el cual decimos que nuestro yo estaría enajenado, o bien en referencia al cual se habla, de manera incorrecta pero muy extendida, de una «enajenación ante el propio yo», es el *modelo ideal* de la personalidad humana, originado

históricamente y socialmente internalizado. Toda sociedad —con excepción de las épocas de extremada anomía— posee no solamente un sistema propio de valores y normas de comportamiento, sino también su patrón de personalidad, es decir tales modelos ideales. Cada ser humano crea sobre este suelo, en estrecha relación con su ontogénesis y su predisposición psicosomática, su propio patrón de personalidad. Y luego comparamos, precisamente, el «yo» con el patrón de personalidad social y con el individual o con determinados modelos de este «yo». Estos modelos no coinciden en modo alguno, pero permiten un juicio respecto a cuál sea el grado en el que la persona en cuestión está enajenada, conforme a la idea social y según su propia opinión, en relación con el modelo. El grado de la alienación está determinado por la medida en la cual la realidad se aparta del modelo aceptado. Está claro que la apreciación social no tiene por qué coincidir siempre con el sentimiento individual: el asesino a sueldo es, para la apreciación social, un individuo considerablemente alienado (también en relación con aquel «yo» que está determinado por la referencia al modelo ideal social); en cambio puede que él mismo sea de opinión que a este respecto todo marcha bien; corresponde por completo, en efecto, al «hombre recio» que es su modelo ideal.

Hay algo sobre lo cual tenemos que llamar aquí especialmente la atención: el carácter histórico de los modelos, tanto de los sociales como de los individuales. Sirvámosnos de un ejemplo histórico: el paradigma personal de los pueblos primitivos entre los cuales era uso escalpar al enemigo. Una persona que hubiese tenido en aquella época social los escrúpulos morales de un miembro de nuestra sociedad contra la costumbre de escalpar al enemigo vencido, habría estado totalmente enajenada, incluso conforme a sus propios sentimientos; un miembro de nuestra sociedad actual que intentara escalpar a su contrario, sería considerado simplemente como orate. Esto vale, claro está, no solamente para la enajenación de las instituciones sociales, sino también para la del propio yo: en ambas sociedades todos los que se apartaran de la norma —tanto el miembro de la sociedad de cazadores de cabelleras que prefiriese no conquistar ninguna, como también aquel que quisiera hacerlo en nuestra época cultural— experimentarían todos los sentimientos y frustraciones posibles en razón de su conciencia de la enajenación de su propio yo, puesto que en los dos casos el patrón de personalidad que ha recibido del grupo, del cual no es fácil ni sucede nunca sin castigo el apartarse, los llevaría a considerar su yo como la contradicción expresa de sus propios deseos. Tenemos aquí un problema general: no existe ninguna imagen de la personalidad independiente de la historia, aunque mu-

chos de los elementos del código moral ligados a los fundamentos de la convivencia social posean un carácter ahistórico. De aquí que los problemas de la alienación individual estén también históricamente condicionados y sean históricamente mudables.

Hay aún otra cuestión a la cual deberíamos referirnos en relación con esta problemática: ¿Existe una conexión entre el problema aquí tocado de la alienación frente al patrón de personalidad que la sociedad ha conformado, y la alienación de sí mismo en el sentido de una pérdida de identidad producida por una dolencia psíquica?

Hemos dicho anteriormente, a propósito de esta pérdida patológica de la identidad, que ella nos interesaba menos que la enajenación respecto de su propio yo del ser humano psíquicamente normal. Esto es así, pero aquellos síntomas patológicos arrojan una nueva luz sobre el problema en cuanto tal: puesto que la experiencia patológica de la «pérdida del yo» es, en último término, solamente un caso extremo de aquello que entendemos en general por este fenómeno.

Antoni Kepinski, autor de una serie de excelentes monografías sobre las enfermedades psíquicas, aborda el problema de la pérdida de identidad de los enfermos en relación con la esquizofrenia. Los síntomas más importantes de esta enfermedad son, según la concepción clásica de Bleuler, el autismo (la tendencia a retrotraerse del mundo exterior y llevar una vida propia, muy alejada de la realidad del mundo) y la disyunción, o bien la disolución de todas las funciones psíquicas. Con la progresión de la enfermedad disminuye la capacidad de la persona para integrarse a su medio ambiente; esta reacciona como un autómata, es decir, no hace empleo de la totalidad de su yo. El enfermo no hace ni siente en los más de los casos lo que querría hacer y sentir, sino que tiene la sensación de verse obligado a ello, como si fuera otro y no él quien lo hiciera, tiene la sensación de la propia extrañeza. La vida deja de ser para él vivencia, poco a poco va perdiendo aquéllo que Minkowski llama «le sentiment du vécu».[59] Esta sensación de la propia extrañeza conduce a una pérdida del «yo», en proporción tal que, a consecuencias de la progresiva enfermedad, la persona se vuelve incapaz de ninguna decisión:

> El acto de voluntad es como la piedra de toque del «yo». Si el ser humano es incapaz de tomar decisiones propias, pierde su propio «yo», deja de ser el mismo. Del «yo» depende el sentimiento de la identidad: todo se transforma en la persona, y se transforma el mundo que la rodea; hay veces en las cuales es imposible reconocer a una y la misma persona ... y sin embargo es el mismo ser humano.[60]

59. Antoni Kepinski, *Schizofrenia*, Varsovia, 1972, p. 182.
60. *Ibid.*, p. 194.

En la persona enferma se produce una desaparición de la voluntad, el propio «yo» comienza a vacilar (un proceso de despersonalización en el sentido que la persona pierde la sensación de la propia realidad, y un alejarse de la realidad en el sentido que se pierde la sensación de la realidad del mundo), se produce la transformación del «yo», la división del «yo» homogéneo en varios «yoes», y por último, en la esquizofrenia aguda, la definitiva disyunción del «yo». Es cuestionable si el sentimiento de identidad depende del «yo» —según lo afirma Kepinski— o si, por el contrario, la sensación del «yo», por oposición al «no-yo», no es una función de aquel sentimiento de identidad en el desarrollo del hombre individual y en las transformaciones de su medio ambiente. En todo caso, se puede coincidir con la tesis de que la enfermedad mental significa enajenación de este «yo»,[61] al menos entre otras cosas.

Frederick A. Weiss afirma que el prototipo actual de las enfermedades psíquicas —no solamente de la esquizofrenia, sino también de las neurosis— es precisamente la enajenación. Haciendo referencia del trabajo fundamental de Karen Horney, *Neurosis and human growth* (Nueva York, 1950, cap. 6), Weiss cita las siguientes expresiones de esta autora respecto a la cuestión de la enajenación del propio «yo». Ésta radica en que: «el neurótico se aleja de sus propios sentimientos, deseos, convicciones y logros. Ha perdido la sensación de ser una fuerza activa, determinante en su vida. *Ha dejado de experimentarse a sí mismo como un todo orgánico ... se trata de una enajenación del yo real*».[62]

Si tenemos presente —y no necesitamos para ello ningún especial saber médico— que no hay un límite acusado entre la salud psíquica y una enfermedad que caiga dentro de este marco, que los enfermos están entre nosotros y que en cada uno de nosotros hay elementos de las formas de comportamiento que, al traspasar un cierto límite, son tratadas como patológicas, se nos hace claro entonces qué importancia reviste la investigación de la «pérdida del yo» que se constata en el paciente, en especial la investigación de la génesis y de los síntomas de esta enfermedad, no solamente para la dolencia psíquica propiamente tal.

Weiss, siguiendo en ello a Karen Horney, trata también la enajenación como una consecuencia de la neurosis. Este alejarse-del-propio-yo, sin embargo, no es solamente función de la enfermedad, sino al

61. Antonia Wenkart, «Regaining identity through relatedness», en *The American Journal of Psychoanalysis*, XXI, n.° 2 (1961), p. 227.

62. Frederick A. Weiss, «Self-alienation: dynamics and therapy», en *The American Journal of Psychoanalysis*, XXI, n.° 2 (1961), p. 207 (subrayados de A. S.).

mismo tiempo un mecanismo determinado de defensa, una fuga de una situación vital que depara dificultades y dolor. Pero así se comportan a menudo también las personas «sanas», y por lo demás por los mismos motivos. El autor distingue tres tipos de enajenación de sí mismo (en el sentido restringido de la palabra según nuestra terminología) que descansan sobre este terreno: autoanestesia, autoeliminación y autoidealización:

> 1) La alienación impide la intranquilización de la conciencia de sí. El paciente se queja a menudo de que se encuentra en un «estado de confusión», pero inconscientemente quiere permanecer en este estado: desea la *autoanestesia.*
>
> 2) La alienación, en el sentido de que la persona se adapta como un autómata, la preserva de cargar con la responsabilidad de empeñarse y empeñar su identidad por completo. Le permite la *autoeliminación.*
>
> 3) La alienación en su forma más activa es la autonegación y el intento de ser el otro, el «yo» ideal. Esto implica la fuga del «yo» odiado por medio de la *autoidealización.*[63]

En este último caso (de la autoidealización) reconocemos sin dificultad la conexión que existe entre la persona enferma y la enajenación del propio yo (según nosotros la comprendemos), al tomar como sistema de referencia el modelo de personalidad del tiempo en cuestión, o sea el «yo ideal» socialmente aceptado (la relación es en este caso inversa, como en un espejo: si el enfermo se refugia en la vestidura de este «yo» ideal para huir del propio, la alienación del hombre sano descansa en que este «reside» en su propio «yo», si bien los demás —y en el caso más extremo también él mismo— ven en él una enajenación respecto al modelo, es decir, en vistas a aquel «yo ideal»). Pero también en los otros dos casos se da una coincidencia entre los enfermos y el comportamiento enajenado de las personas normales. Weiss se basa por lo demás en los correspondientes análisis de Kierkegaard en su obra *Enfermedad a muerte.*

He aquí la descripción de una «huida de sí mismo» que constituye un paralelo evidente a las formas patológicas de la enajenación de sí mismo que hemos señalado:

> Él [el hombre] intenta quizá por medio de distracciones y de otra manera, por ejemplo, con el trabajo y la ocupación como medios de distracción, preservar para sí mismo una oscuridad respecto a su estado, pero haciéndolo a su vez de modo tal que no le resulte

63. *Ibid.*, p. 210.

> completamente evidente por qué lo hace, que esté haciendo lo que hace para crear oscuridad.[64]

Es ésta, en su escueta forma, una formidable exposición del problema. Cuántas veces no hace el hombre en su vida incluso cosas innecesarias, para «matar el tiempo», distraerse de aquello que lo irrita o tortura: cada uno de los cigarrillos nerviosamente encendidos (a menudo de inmediato aplastados de nuevo) es una demostración de este fenómeno; o una relación que se inicia para anestesiar una pena de amor; o un trabajo científico emprendido con una pasión punto menos que patológica y proseguido implacablemente, mientras a nuestro alrededor se derrumba nuestro mundo privado; se muere uno de hambre en la guerra, al lado nuestro una persona cercana muere entre sufrimientos, sin que podamos ayudarla (es esta una experiencia personal: así se originó en la guerra mi trabajo de doctorado, así se produjo ahora últimamente este libro, y es sabido que Bruno Bettelheim reunió de esta manera el material para su libro en el campo de concentración, etc.). Vemos pues que los límites entre la «enfermedad» y el «estado normal» son fluidos; sólo que el enfermo se aferra a una forma de proceder de la cual los hombres normales solamente hacen uso —las más de las veces inconscientemente— en la lucha por resistir o por sobrevivir.

Igualmente perfecta es otra imagen de la alienación de sí mismo que traza Kierkegaard. Una vez más queda a la vista la conexión que, en la alienación de sí mismo (en el sentido restringido de la palabra en nuestra terminología) existe entre lo normal y lo patológico:

> Al cobrar conciencia ... de cómo son las cosas en el mundo, tal hombre se olvida de sí mismo ... no se atreve a creer en sí, le parece demasiado osado ser él mismo, encuentra más fácil y más seguro ser como los otros, convertirse en un remedo, volverse un número en medio de la multitud. Ahora bien, esta forma de la desesperación pasa en el mundo prácticamente desapercibida. Un hombre tal ha ganado, por el hecho de haberse perdido, la perfección para dejarse llevar en el hacer y en el vivir ...[65]

La persona enferma imita a un robot (cf. el caso estremecedor que describe Bruno Bettelheim en su trabajo *Joey: a «mechanical boy»* [66] pero el hombre sano normal «se adapta» con igual frecuencia al mun-

64. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, en *Philosophisch-Theologische Schriften*, Colonia, s.d., p. 74.
65. *Ibid.*, p. 56.
66. Bruno Bettelheim, «Joey: a "mechanical boy"», en Eric y Mary Josephson, eds., *Man alone*, pp. 437-438.

do que lo rodea para no ser visto, para sumergirse en la multitud. Hay veces en que este entorno exige que no se distinga de sus compañeros de ruta si no quiere ser desterrado de su círculo: el «primero» no es por lo general bien visto entre sus compañeros de curso.

La adaptación es la base sobre la cual se acepta el dictado de la moda en relación con las vestimentas, el aspecto (peinado, maquillaje de las mujeres), etc.; hubo un tiempo (quizá todavía sigue siendo la costumbre) en que para el estudiante de Cambridge —si es que no quería verse expulsado de la comunidad— no era aconsejable mostrar demasiada inteligencia, y la gente aprendía a tartamudear, a balbucear, a hacer preguntas que mostraran que no poseían un espíritu muy agudo, etc. Este *training* llegaba a veces a ser tan perfecto, que la persona se convertía realmente, y por cierto que para toda su vida, en lo que había querido convertirse, por adaptación a un código de honor determinado.

El tercer tipo de esta alienación de sí mismo es el más radical: reside en la negación del propio «yo» en favor del «yo» ideal. El enfermo huye de su propio yo en un mundo de fantasía y de apariencias. Pero el mismo fenómeno lo encontramos en el círculo de los seres «normales», cuando éstos se esfuerzan por parecerse a algún ídolo (en su aspecto, vestiduras, presencia, de ahí la nefasta influencia de los films que presentan a semejantes «ídolos», especialmente sobre la juventud), cuando se niegan a sí mismos y se afanan por imitar en todo a su modelo idealizado.

Un caso especial está formado por aquellos seres que están señalados por un «estigma» —corporal o social— y se avergüenzan de su «yo» físico o espiritual, a veces incluso se odian a sí mismos a causa de las dificultades en que se ven envueltos por ser lo que son, y les gustaría adoptar un «yo» diferente que los librara de estas dificultades. El «estigma» puede ser una malformación exterior, pero también un origen social discriminado (nacional, de clase, etc.), la profesión, el status social, etc. Las personas de esta manera «señaladas» forman un grupo específico, separado de la sociedad, aunque homogéneo hacia el interior (por ejemplo los sordomudos, pero también los grupos nacionales que representan minorías perseguidas, como los negros, los judíos, etc.). Esto conduce a la alienación respecto de la sociedad y a menudo también respecto del propio yo, que la persona experimenta como algo ajeno, especialmente al pasar repentinamente (por enfermedad) al grupo de los «señalados». He aquí un ejemplo, uno entre muchos semejantes las más de las veces trágicos, que forman el material del libro de Ervin Goffman. En él dice un joven que ha pasado una poliomielitis (parálisis espinal infantil) y cuyas piernas están ahora paralíticas:

> Cultura, enseñanza y educación paterna, de las cuales había gozado a lo largo de veinticuatro años, no me habían hecho al parecer una persona que se pudiera ahora dejar entregada a sí misma. Como todos los demás, era yo normal, pendenciero, alegre, lleno de planes, y de pronto ocurrió algo. Algo ocurrió y me convertí en un extraño. Para mí mismo era más un extraño que para todos los demás. Ni siquiera mis sueños sabían que yo existía.[67]

El análisis de la pérdida de la identificación de sí mismo y de la extrañeza frente al propio «yo» en caso de enfermedad psíquica, nos hace posible también una comprensión más profunda del fenómeno de la enajenación de sí mismo (en el significado restringido de la palabra) en la persona «normal». El análisis del fenómeno desde la posición de la psiquiatría nos ha abierto los ojos para los hechos, contenidos *in nuce* en las formas de comportamiento similares de los seres humanos «normales», tanto más cuanto que los conocedores serios del problema ponen en duda la existencia de un límite acusado entre el «enfermo» y el «normal». En sus interesantes consideraciones sobre este tema, Erich Fromm aporta incluso la demostración de que en ocasiones las personas enfermas (neuróticas) están menos enajenadas en relación a su yo que las «normales», que se han enajenado completamente de su yo en el curso de su total adaptación a las circunstancias exteriores, en tanto que la neurosis es una forma de autodefensa del yo contra la enajenación. La persona enferma está enferma dentro del contexto social, pero desde una perspectiva individual es más sana que los llamados seres humanos normales.

> Si ahora confrontamos los conceptos «anormal» y «neurótico» [el uno expresa el punto de vista de las exigencias sociales, el otro las metas individuales de la existencia humana, A. S.], resulta que el normal, es decir el socialmente apto, el adaptado, es a menudo, en relación a los valores humanos, menos sano que el neurótico. Con frecuencia sólo es más apto a costa de su propio yo, al que renunció para convertirse en la medida de sus posibilidades en aquello que, en su opinión, se esperaba de él. Toda personalidad verdadera, el desarrollo propio y la propia determinación, su espontaneidad, puede que se hayan perdido en la empresa. Frente a esto, el neurótico puede resultar ser un carácter que en la lucha por el propio yo no estaba dispuesto a entregarse completamente. Sólo que su intento de preservar el propio yo no ha tenido éxito, y en vez de permitir que su yo se hiciera fértil, ha buscado su salvación en los síntomas neuróticos, en su retirada a una existencia de fantasía. Y con todo,

67. Erving Goffman, *Stigma*, Londres, 1968, p. 48.

no es, visto desde el punto de vista de la valoración puramente humana, un «lisiado espiritual», tal como lo es el normal que sacrificó su personalidad toda.[68]

En lo que toca al problema, que a nosotros nos interesa en primer término, de la relación recíproca entre alienación respecto de sí mismo (en el sentido restringido de la palabra) y neurosis, o con expresión más amplia, enfermedad psíquica, en un trabajo publicado muy posteriormente Erich Fromm defiende el punto de vista según el cual la neurosis es una función de la alienación: [69] «La enajenación, como enfermedad del yo, puede considerarse como el núcleo de la psicopatología del ser humano incluso en aquellas formas que son menos extremadas que una psicosis».[70] Según Fromm, toda neurosis puede considerarse como consecuencia de la alienación, puesto que el hombre que es víctima de una pasión (por ejemplo, por el poder, el dinero, las mujeres, etc.) que sojuzga toda su personalidad, se convierte en esclavo de una parte de su yo.[71] La causa de sus acciones es el deseo de sobreponerse a su vacío interior y a su impotencia:

> Éste [el paciente adulto, A. S.] es neurótico *porque* está enajenado. Para sobreponerse a su sensación de vacío interior e impotencia busca para sí un objeto sobre el cual poder proyectar todas sus propias cualidades humanas: su amor, su inteligencia, su coraje, etcétera. Al someterse a este objeto se sabe en contacto con sus propias cualidades; se siente fuerte, poderoso, valeroso y seguro.[72]

Esta última cita del libro de Fromm introduce en la problemática de la alienación de sí mismo que aquí tratamos una nueva dimensión: la sensación de *vacío* interior en la persona enajenada.

¿De dónde proviene esta curiosa enajenación, puesto que no se trata de síntomas patológicos específicos? En la búsqueda de una respuesta a esta pregunta tenemos que dirigir nuestra atención antes que nada a la enajenación del hombre de su propia vida, cuando éste no posee ya el sentimiento de que su vida tenga un sentido, es decir, cuando no sabe para qué ha de seguir viviendo, ya que no ve razón alguna para hacerlo. Tal es el sentimiento del vacío del que habla Fromm y que Viktor Frankl designa como *vacío existencial*, convirtiendo, al hacerlo, la teoría del «vacío existencial» en fundamento de su concepción de la logoterapia.

68. Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, pp. 139-140.
69. Erich Fromm, *Jenseits der Illusionen*, Zurich, 1967, pp. 62-63.
70. *Ibid.*, p. 64.
71. *Ibid.*, p. 67.
72. *Ibid.*, p. 63.

La alienación frente a la propia vida (el vacío existencial)

¿Puede estar el hombre alienado respecto de su propia vida? ¿Es capaz de experimentar la sensación de semejante alienación?

Que esto es posible lo dice nuestra experiencia diaria, si bien no siempre estamos en situación de descifrarla concretamente. Porque a esta categoría de seres alienados no sólo pertenecen aquéllos que, como los héroes de las novelas existencialistas, dan expresión inmediata a su enajenación respecto de la vida, sino también todos aquéllos que expresan el sentimiento del vacío interior y de la falta de sentido de sus vidas refugiándose en el alcohol o en las drogas, en las fijaciones sexuales, en el gamberrismo y en el crimen.

¿Qué quiere decir el que frente a casos semejantes hablemos de alienación respecto de la propia vida? Algo muy sencillo y que actualmente es ya cosa de todos los días: que el hombre no ve objeto alguno en su actividad vital, que considera, por tanto, aquello que hace realmente, como sin valor ni sentido, como algo ajeno en comparación con lo que, en su opinión, debería ser la vida. Una persona alienada de esta forma no carece ni mucho menos de un sistema de valores, por el contrario, precisamente en la confrontación con un sistema de valores rechaza su propia vida como incompatible con estos mismos. La pregunta por el sentido de la vida, en la acepción de la meta de la actividad humana, aparece aquí en primer plano.

Porque ¿qué quiere decir sentido de la vida? De las muchas significaciones posibles de la expresión, nos interesa aquí una: el sentido de la vida quiere decir tanto como su meta. La vida tiene para nosotros un sentido si reconocemos claramente la meta de nuestra actividad vital e internalizamos —de manera nítida— esta meta. La vida no tiene, en cambio, ningún sentido para nosotros, si no tenemos ninguna meta reconocible e internalizada para nuestra actividad vital. En esta significación, la pregunta por el sentido de la vida se ve despojada de toda «magia» y de todo misterio metafísico y se nos aparece como una categoría asequible al sano entendimiento humano y que nos resulta conocida por la experiencia diaria.

Enajenado —en el significado expuesto de la palabra— está el hombre que no tiene una meta internalizada para su actividad vital, al cual se le ha extraviado el sentido de la vida. Pero ¿acaso es esto posible? ¿Puede alguien realmente considerar su propia vida como algo que le es ajeno, puede realmente no tener ninguna meta hacia la que su actividad vital tienda? ¿No es esto algo que el ser humano trata de meterse en la cabeza por esnobismo, un capricho de quienes, saciados de su riqueza, padecen del *spleen*? Ciertamente, puede que también haya una alienación imaginaria de esta especie, puede

que también sea una señal de esnobismo. Pero esto no cambia nada en el hecho de que la alienación del hombre frente a su propia vida, es decir, su sensación de haber perdido el sentido de su vida, su meta, es un fenómeno que existe realmente a escala social y que no se detiene ante ningún sistema determinado, ante ninguna clase social determinada. Alcohólicos y drogadictos, perversos y delincuentes sexuales, bandidos y gángsters, matones y delincuentes juveniles, los tenemos en abundancia en cada una de las sociedades actualmente existentes, o por lo menos no sólo en los círculos burgueses; los fenómenos de esta especie están especialmente difundidos en las llamadas clases «inferiores», lo cual es perfectamente comprensible sociológica y psicológicamente. Quien no quiera enterarse de ello, se cierra también la posibilidad de conocer las causas de fenómenos sociales tales como la delincuencia juvenil, el alcoholismo, la drogadicción, etc., cuando éstos adquieren un carácter que afecte a la sociedad toda. Como ha dicho tan acertadamente Viktor Frankl, citando a Albert Einstein:

> «Quien experimenta su propia vida como carente de sentido, no solamente es desdichado, sino apenas capaz de vivir», dijo alguna vez Albert Einstein. En efecto, el hombre sólo puede sobrevivir cuando vive para algo. Y según me parece, esto no solamente vale para la supervivencia del hombre individual, sino también para la supervivencia de la humanidad.[73]

El problema de la ausencia de contenido vital del ser humano, la pérdida del sentido de su vida y con ello su muy especial alienación, hace tiempo que es algo conocido para los filósofos y ha sido tratado desde hace mucho tiempo en una u otra forma. Pero las «explosiones» de esta problemática se producen en los períodos en los cuales, en el umbral entre dos épocas, se han visto estremecidos los fundamentos de la sociedad, cuando se disgrega su sistema de valores y de normas, en los períodos de anomía social, como diría Durkheim. No se trata de que la pérdida del sentido de la vida de la cual los hombres padecen haya sido producida por la anomía, como también sería falsa la afirmación inversa: que la pérdida del sentido de la vida que los hombres padecen fuese a traer consigo una anomía social. Más bien son estos dos fenómenos que se presentan conjuntamente; ambos son funciones de las transformaciones profundas en la estructura social, ambos son elementos del síndrome que caracteriza a estas transformaciones. Y esto explica por qué el pro-

73. Viktor Frankl, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Viena, 1972, p. 34.

blema del vacío «existencial» encuentra hoy tan poderoso eco, no solamente en la literatura, sino también en la filosofía, en las investigaciones sociológicas, etc.: es éste, en nuestra época de giro crucial en el desarrollo de la sociedad, simplemente una manifestación especialmente dolorosa; ha sido el objeto de investigaciones en muchos campos y en muchas obras dedicadas al tema de la alienación humana. El problema de esta especial forma de alienación ha encontrado su expresión original y heurísticamente fructífera en la labor de Viktor Frankl, especialmente en su teoría del *vacío existencial,* que es el fundamento de la *logoterapia* que aquél ha desarrollado.

Viktor Frankl es teórico y al mismo tiempo terapeuta. No vamos a ocuparnos en este lugar de la logoterapia como método de tratamiento psiquiátrico determinado, si bien ella está estrechamente ligada a la teoría del *vacío existencial.* Parte, en efecto, de la premisa de que la pérdida del sentido de la vida conduce a una variedad de fenómenos psíquicos patológicos, y que por lo tanto en la lucha contra estas enfermedades tenemos que ayudar al paciente a encontrar un sentido para su vida, despertando su voluntad de darle forma en sí mismo a este sentido. Lo que en primer término nos interesa aquí es la teoría del *vacío existencial.*

La frustración por una vida que no corresponde al modelo que se había hecho el hombre en este campo, una vida que no coincide con el sistema de valores aceptado por él, que conduce por último a la sensación de una vida no realizada, subyace a la pérdida del sentido de la vida: ¿Para qué vivir, para qué luchar, si esto no tiene objeto? Tal es la situación que le es habitual —como fenómeno de masas— al hombre moderno, y su consecuencia es la sensación del vacío, el vacío existencial; cada vez es mayor el número de seres humanos a los cuales falta una meta vital internalizada. Se trata no solamente de personas quebradas por un destino adverso (y el número de éstas es hoy sin embargo legión): no solamente de quienes han perdido a sus seres queridos a causa de la guerra y las persecuciones y están muertos en vida, aunque sigan vegetando físicamente; no solamente de aquellos que han debido padecer una derrota de sus ideales, a los cuales habían dedicado toda su vida, fracasando en la praxis de la aplicación social; no de quienes han tenido que capitular porque tomaron, al calcular sus fuerzas, la intención por el hecho, y después resultó que sus fuerzas no alcanzaban, etc., etc. Se trata también de aquellos que comienzan justo ahora a vivir, pero bajo condiciones tales que de partida les quitan la fe en metas vitales socialmente valiosas. Y entonces ¿qué sigue? La búsqueda de metas de sustitución, como si dijéramos, de un sucedáneo de sentido para la vida: alcohol, drogas, sexo, etc. O el intento de encontrar una salida a tra-

vés del acatamiento incondicional de otros patrones de comportamiento, o de la voluntad ajena.

> Cada vez que se me pregunta cómo me explico yo el surgimiento del vacío existencial, suelo señalar la siguiente situación de hecho: contrariamente a lo que ocurre al animal, al hombre ningún tipo de instintos le dicen lo que tiene que hacer; y para el hombre de hoy no existen ya tradiciones que le digan lo que debería hacer; y a menudo tampoco parece saber lo que en realidad quiere hacer. Sólo que en tanto mayor medida está dispuesto, o bien a querer solamente aquello que los demás hacen, o bien a hacer solamente aquello que los demás quieren. En el primero de los casos tenemos que vérnoslas con el conformismo, en el segundo con el totalitarismo.
>
> Junto al conformismo y al totalitarismo, sin embargo, aparece como tercera consecuencia el vacío existencial, un neurotismo específico. Hace su aparición una neurosis de nueva especie, a saber, la que como tal he denominado yo «neurosis noógena».[74]

Y en otro lugar Viktor Frankl expresa sobre este tema las siguientes ideas características:

> Cada época tiene su neurosis, y cada época requiere su psicoterapia. Los psiquiatras nos encontramos hoy no tanto con las formas clásicas de neurosis como con una de tipo nuevo, en cuyo primer plano sintomatológico se encuentran la falta de interés y una carencia de iniciativa. Se trata, por tanto, menos de una sintomatología expresamente clínica, que de una perturbación de la motivación: una debilidad motivacional es característica de las neurosis de hoy. Pero a la base de ésta —según mis propias investigaciones— subyace un abismante *sentimiento de la falta de sentido.*[75]

Viktor Frankl plantea este problema no solamente a escala individual psicológica, sino también a escala social (en el primero de los pasos aquí citados, Frankl habla de las posibilidades de supervivencia no solamente del hombre individual, sino también de la humanidad). En este respecto se sitúa junto a Erich Fromm, quien habla de una *sane society*, y junto a muchos otros que consideran el problema de las neurosis sociales en relación con las condiciones de la civilización moderna. Es perfectamente comprensible —y también acertado— que como consecuencia de ello Frankl haga un llamado a devolverle al hombre el sentido de su vida, es decir, las metas socialmente internalizadas de su actividad. Habla incluso de una educación

74. *Ibid.*, p. 12.
75. Viktor Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach dem Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*, Viena, 1972, p. 11.

de la juventud en el espíritu del fortalecimiento de su voluntad de sentido para la vida:

> Vivimos en la época del sentimiento del sinsentido en expansión. En esta época nuestra la educación debe considerar como su cometido no solamente la transmisión del saber, sino también la afinación de la consciencia, de manera que el ser humano agudice lo suficiente el oído como para escuchar la exigencia que en cada situación reside.[76]

El autor agrega —eso sí, prudentemente— que no se trata de moralizar, vale decir de enseñar valores, sino de dárselos en ejemplo a los hombres:

> No podemos enseñar los valores, los valores tenemos que vivirlos. Y no podemos darle un sentido a la vida del otro; aquello que podemos darle, aquello que podemos proporcionarle para el camino, es pura y exclusivamente un ejemplo, el ejemplo de nuestro ser entero. Porque para la pregunta por el último sentido de la vida humana, la respuesta no puede ser ya intelectual, tiene que ser existencial: no respondemos con palabras, sino que toda nuestra existencia es la respuesta.[77]

Los antiguos decían: *Verba volant, facta trahunt.* Esto es sin duda alguna verdad, pero es una verdad limitada, determinada en el caso de Frankl por su punto de partida: el del psiquiatra, del terapeuta. Lo que está bien y es acertado en relación con el individuo, no puede ni debe ser trasladado mecánicamente a la sociedad. El psiquiatra intenta, aplicando la logoterapia, devolver al paciente el sentimiento de que su vida tiene un sentido, mostrándole con ejemplos concretos que su situación no es la peor de todas, que hay otros que sufren más que él, que su situación sería peor si el mal no le hubiese tocado a él, el paciente, sino a quien aquél más cerca tiene, para llegar a la conclusión de que algo existe para lo cual es buena la vida del paciente, que su vida tiene un sentido. Y cuando el psiquiatra se topa con un paciente que estaba esperando un argumento semejante, que estaba de hecho preparado a aceptarlo (el ejemplo muchas veces repetido del viejo profesor que se ha derrumbado después de la muerte de su mujer y vuelve a sanar luego de oír el argumento según el cual aquélla, de haberlo sobrevivido, habría tenido que padecer insoportables dolores que ha sido ahora él quien los ha

76. Viktor Frankl, *Der Wille zum Sinn*, p. 27.
77. *Ibid.*, pp. 28-29.

tomado sobre sí), puede alcanzar con este método resultados terapéuticos extraordinarios.

Pero yo me atrevo a afirmar que las perspectivas de un resultado semejante, tan pronto se trata de «enfermedades» sociales de especie similar, son prácticamente nulas; ni el moralizar ni el exponer ejemplos de conducta ejemplar son de ayuda allí donde nos vemos confrontados con las consecuencias del mecanismo social, una deficiencia que —como dice Merton de las causas de la anomía— se origina en el conflicto planteado entre la estructura cultural, de la cual se deducen determinadas metas de la actividad humana, y una estructura social que hace imposible la realización de estas metas. Aquí no ayudan ni las palabras ni la referencia a los patrones de conducta; ayuda única y exclusivamente la solución del conflicto a través de una transformación de la estructura social.

Esto no afecta solamente a la doctrina del terapeuta, sino también a aquellas teorías sociales y métodos prácticos que intentan, con pura propaganda y capacitación política, «superar hablando» las lacras sociales existentes: alcoholismo, bandidaje, bestialización social, indiferencia ideológica y política (especialmente en los medios juveniles). Si el mal tiene su raíz en la situación social objetiva, que no se quiere o no se puede cambiar, la lucha en su contra por medio de la propaganda conduce, con seguridad, solamente al descrédito de la propaganda —lo que ya es en sí un fenómeno social negativo— y frecuentemente a la profundización de las manifestaciones de «enfermedad»: porque, en efecto, se hace más profunda la convicción de los seres humanos, de todas maneras ya frustrados por su situación, de que para su doloroso mal no existe remedio verdadero.

El escepticismo expresado anteriormente en relación con las medidas propuestas para superar la enajenación (los medios y caminos para formar la «voluntad de sentido») no es refiere a la *teoría del vacío existencial* en sí misma: ésta formula tesis que se refieren al fenómeno profundo de la enajenación humana de sí mismo (en el más amplio sentido de esta expresión), a la enajenación del hombre de su propia vida, que se convierte para él en algo ajeno, en algunos casos incluso censurable. Aquello que vale para el desarrollo de la vida humana como totalidad, se aplica también al aspecto de este desarrollo que forma la actividad del hombre. Como esta actividad también comprende al trabajo, toca a los fundamentos de la existencia humana, y es por ello que requiere una consideración especial y por lo menos una breve discusión, como último de los problemas relevantes para nosotros en este contexto.

La alienación de la propia actividad

Como ya hemos dicho: quien se comporta negativamente respecto al desarrollo de su propia vida, experimentándola como algo ajeno, se comporta también con ello negativamente, como para con algo ajeno, hacia la propia actividad. El desarrollo de una vida humana es, en efecto, entre otras cosas, si es que no en primera línea, la actividad que una persona tiene.

Al hablar de alienación y alienación de sí mismo del ser humano, Marx parte igualmente de la actividad, que adopta la forma del trabajo.

Comencemos pues con una diferenciación semántica que, al no haber sido comprendida, ha estado a la base de diversos malentendidos. Pensemos por ejemplo en aquel famoso pasaje del tercer volumen del *Capital* de Marx (en él aparecen nuevamente ideas que ya se habían presentado en la misma forma en los *Manuscritos*), al cual en uno o en otro contexto ya nos hemos referido en este libro; para Marx la verdadera vida del hombre comienza —y esto en *todas* las formaciones sociales— justamente fuera, después del trabajo. Más de un «ortodoxo» ha pasado sus buenas cuitas con este pasaje, que no hay manera de negar; como tampoco se pueden desterrar las ideas que en él se expresan al ghetto de los «pecados de juventud» de Marx. Pero esta molestia desaparece casi por completo cuando sabemos distinguir entre la actividad creadora y el trabajo como dos especies de actividades diferentes, si bien de todas maneras con el trabajo nos quedan preocupaciones suficientes (posteriormente volveremos sobre ello).

Si por actividad humana comprendemos todas las actividades del hombre que se refieren a la transformación de las circunstancias naturales o a la creación de algo nuevo, por ejemplo obras literarias, musicales, científicas, etc., un campo tan ampliamente comprendido puede ser articulado en dos partes diferentes: actividad creadora y trabajo.

Para vivir el hombre tiene que ocuparse de alguna manera, y en este sentido se puede hablar de la vida como de una actividad. Pero si dejamos de lado las funciones orgánicas, que son independientes de la voluntad del hombre, su actividad *consciente* puede tomar ya sea la forma de la actividad creadora (tanto material como intelectual) o la del trabajo (físico e intelectual).

La diferenciación entre rendimiento creador y trabajo no es ni precisa ni rigurosa, ni tampoco es inmutable. No existe un criterio unitario y rigurosamente trazado conceptualmente que nos pudiese permitir trazar entre estas categorías de la actividad humana aquello

que llamamos en inglés *hard and fast lines.* Tal criterio no es el esfuerzo físico, que sería lo característico del trabajo, porque éste acompaña a veces a la más elevada fuerza creadora (por ejemplo cuando Miguel Ángel esculpió su «Pietà» de un solo bloque de mármol); no es el esfuerzo intelectual empleado en la actividad del hombre el que habría de señalar al rendimiento creador, puesto que ninguna especie de actividad humana, es decir, actividad consciente, puede arreglárselas sin un gasto de energía espiritual, y a menudo a su vez la actividad puramente intelectual de una persona —por ejemplo en la teneduría de libros o en alguna otra función de control— es sin duda alguna trabajo, a veces trabajo pesado, aunque sea intelectual; criterio semejante no lo forma tampoco el tipo del producto, ya que por ejemplo el gasto de energía vital que hace una modista al coser un traje, es trabajo, mientras que el empleo de esta energía por parte de la artista que pinta flores sobre la tela de este traje, no por la ganancia, sino para embellecer su propio vestido, es actividad creadora, y no trabajo en el significado restringido de esta palabra que hemos aceptado; no es el elemento de provecho material que una actividad le acarrea a una persona, puesto que a menudo la actividad que se entendía como creadora (un *hobby* o una ocupación destinada a pasar agradablemente el tiempo libre la consideramos aquí como actividad creadora en el sentido extenso de la expresión) resulta ser de lo más rentable, sin convertirse por ello en trabajo en el sentido restringido de la palabra (así por ejemplo, alguien cultiva flores por afición o con objetivos científicos, y el producto de esta ocupación —pongamos por caso una nueva variedad de orquídeas— encuentra compradores que lo pagan bien), etcétera, etcétera.

Como ilustración de las dificultades de semejante diferenciación podría servir una historieta que ya me llamó la atención en mi infancia, cuando estudiaba inglés en un manual Berlitz; el autor hacía una distinción no entre la actividad creadora y el trabajo, sino entre los sentimientos que acompañan este tipo de actividades, por tanto entre entretenimiento y trabajo. Uno tenía que descubrir el significado de las expresiones que sirven de nombre a estos sentimientos a través de la observación de las correspondientes actividades: se ven personas que en un día de calor ardiente juegan a tenis con el sudor de su frente, y uno llega a la conclusión de que se trata de un trabajo duro, para enterarse luego con sorpresa que, por el contrario, se trata de un entretenimiento; cuando supone en cambio que el trabajo de cortar leña en el bosque es un entretenimiento, se le dice que precisamente en este caso se trata de un trabajo pesado.

Una vez que tomamos consciencia de la vaguedad conceptual que

se da en la diferenciación entre actividad creadora y trabajo, al igual que de la mutabilidad de la calificación de las actividades humanas en sus diferentes especies conforme a las circunstancias de lugar y época, llegamos a la conclusión, en base a la generalización de ejemplos semejantes, de que existe un fundamento para esta diferenciación y separación: como actividad creadora, o en una palabra, como creatividad, reconocemos toda actividad del hombre que es emprendida voluntariamente por éste, cuando su motivación es una necesidad interior cuya satisfacción depara placer (en el sentido de la supresión de la tensión condicionada por la vivencia de esta necesidad); como trabajo calificamos, en cambio, toda actividad del hombre que éste acepta como consecuencia de la compulsión física o económica, para obtener de ella sus medios de existencia (para lo cual es indiferente si se trata de la obtención del mínimo necesario para la supervivencia física, o de los medios materiales que garantizan una vida en un nivel elevado o de lujo).

No vamos a profundizar aquí en las dificultades de la definición de los diversos casos limítrofes. En cambio habría que subrayar hasta qué punto es relativa una situación en la cual objetivamente la misma actividad es para uno un trabajo, para el otro en cambio una actividad creadora en el sentido amplio de esta palabra, es decir, simplemente una actividad que proporciona una determinada satisfacción (por ejemplo, los alpinistas que conquistan una cima en el Himalaya, y los portadores nativos que los acompañan); o cuando la misma actividad es en determinadas circunstancias lo que se llama creación pura, pero es en otras condiciones trabajo asalariado, aunque tenga un carácter creador (por ejemplo, un pintor abstracto, que expresa sus sentimientos y experiencias en una composición de manchas de colores, y el mismo pintor, que produce exactamente las mismas composiciones en cientos de ejemplares por encargo de un empresario ocurrente, como envoltura decorativa para una mercancía cara).

Este último ejemplo nos conduce a la primera pregunta que quisiéramos formular a este respecto: ¿bajo qué circunstancias la actividad humana —en las dos formas aquí representadas— cae bajo la alienación? Conforme a las consideraciones anteriores, respondo: cuando la actividad humana se convierte en mercancía y está sometida a las leyes del mercado. En este caso, incluso la actividad creadora pierde su carácter espontáneo, deja de servir a la satisfacción de las necesidades estéticas del hombre; sometida a las leyes de la economía mercantil, se convierte en algo ajeno al hombre, una carga que en ningún caso satisface sus necesidades y ambiciones sino —por el contrario— despierta en él el sentimiento de una vida no reali-

zada y toda clase de frustraciones. Actúan aquí una serie de causas específicas, de las cuales querríamos destacar por lo menos una: que en esta situación el hombre ya no es creador de la manera en que él quisiera serlo, sino como lo espera de él el comprador; no solamente el producto de esta actividad se convierte en mercancía, sino también la actividad misma.

Sería una simplificación pretender reducir este fenómeno pura y simplemente a la comercialización de las relaciones interhumanas y con ellas también de la actividad del hombre. Un efecto semejante en relación con la alienación de la actividad humana, especialmente de la creadora, lo ejerce también la monopolización de las decisiones respecto a las tendencias permitidas de la actividad creadora por parte de los organismos estatales o del partido. Porque esto viene a equivaler a la estipulación de los criterios que estos organismos aceptan para la actividad del artista, con independencia de su voluntad y a menudo también en contra de ésta; aquél se ve obligado —si quiere vivir— a someterse a las reglas de un «mercado», que no influencia ni restringe menos la libertad del creador que el mercado de mercancías.

De lo dicho resulta la respuesta a la segunda pregunta que hay que plantear en este contexto: ¿De qué especie son las condiciones generales para la superación de la enajenación de la actividad humana, especialmente de la actividad creadora?

Éstas descansan naturalmente sobre la superación de aquellas condiciones específicas que transforman la actividad humana (también la creadora) en una mercancía, enajenándola con ello, es decir haciendo de ella algo ajeno al hombre, algo con lo cual éste, en circunstancias normales (si no estuviese totalmente embrutecido bajo el influjo de la realidad en la cual vive), no estaría de acuerdo, contra lo cual se rebelaría por cierto que al hablar aquí de la superación de las condiciones que causan la alienación de la actividad humana, pensamos no solamente en aquellas condiciones sociales que, en razón de la economía mercantil, hacen tanto del hombre creador como de su actividad una mercancía específica; también pensamos en las condiciones sociales que, sobre la base de un sistema político de sociedad transformado, producen el mismo efecto: que el creador se ve confrontado con un «mercado» cerrado para sus mercancías, de las cuales solamente algunas pueden encontrar alguna venta, por lícitas, mientras que a las otras, por ser ilícitas, les está automáticamente vedado el acceso al «mercado» social.

Hasta el momento nos hemos movido dentro del marco de un solo tipo de actividad humana, la cual se designa como «actividad creadora». A pesar del carácter complicado de este tipo, que pertene-

ce a la «esfera del lujo» en la vida de la comunidad humana, ha sido relativamente fácil encontrar una respuesta a la pregunta por la alienación de esta actividad (por supuesto solamente en su forma más general, ya que las dificultades propiamente tales comienzan recién al profundizar el análisis), y por la superación de esta alienación. Pero todo este tiempo hemos mantenido fuera de nuestras consideraciones aquel tipo de actividad humana que lleva el papel más importante en la vida de la sociedad: el trabajo. Ahora es el momento de dedicarse a este problema, puesto que también juega el papel decisivo en el análisis de la alienación del hombre ante su propia actividad: la alienación del trabajo. Ya hemos tocado este problema, a saber, en relación con la alienación objetiva, en especial con aquellas de sus formas que hemos denominado alienación económica.

El problema del trabajo alienado ha sido tan extensamente expuesto en la literatura especializada, en especial en la clásica marxista, que en lo que a los principios se refiere podemos limitarnos a un lacónico resumen. Para Marx —comenzando por los *Manuscritos,* hasta los últimos análisis efectuados en el *Capital*— el trabajo humano es el ejemplo clásico de la alienación: aquí entran en juego tanto el producto del trabajo —la mercancía— como también el proceso de trabajo —el trabajo asalariado— y por último el productor —el obrero—. En el proceso de trabajo se produce, de igual manera, por tanto, alienación objetiva que subjetiva. Originada en el terreno de la propiedad privada y de la economía mercantil, la alienación del trabajo es el factor decisivo en todos los análisis que Marx ha formulado sobre el sistema social capitalista, y esto no solamente allí donde introduce *expressis verbis* en el análisis la categoría de la alienación: como ya hemos dicho, ésta está a la base de las categorías mercancía, capital y trabajo asalariado.

Si en relación con la génesis y el origen del trabajo enajenado es posible limitarse a semejante respuesta sumaria, esto no vale en cambio para las condiciones de la *superación* de esta enajenación. Este problema nos pone delante de una serie de dificultades y signos de interrogación que arroja una nueva luz sobre el origen de esta forma de enajenación.

En *La ideología alemana,* y posteriormente en los *Grundrisse* y en el *Capital,* Marx sometió a un análisis detallado la función de la división social del trabajo en génesis y desarrollo de diversos fenómenos sociales, comenzando por la relación recíproca y la recíproca interacción entre propiedad privada y división del trabajo. Marx ve el efecto negativo de la división del trabajo sobre la actividad social del hombre, pero al mismo tiempo destaca su significado progresista y su inevitabilidad en una etapa determinada del desarrollo de

la vida social. En esto consiste en realidad el principal problema: para suprimir la alienación del trabajo es necesario superar la división del trabajo; pero esto sólo empieza a ser posible a un determinado nivel —y concretamente a un nivel elevado —de la técnica de producción, y no es simplemente una cuestión de buena voluntad, o sólo de suprimir este o aquel elemento de la vida social que condicionan la alienación. En todo caso, la superación de la propiedad privada por sí sola, si bien puede conducir a la supresión de la economía mercantil, no puede suprimir la división social del trabajo y por lo tanto tampoco la alienación de éste. En lo que a esta última respecta, la superación de la propiedad privada es la condición necesaria, pero de ningún modo suficiente.

La alienación del trabajo en sus diversas expresiones no está causada solamente por la propiedad privada y la economía de mercancías, sino principalmente por la división del trabajo: en *macro*-escala, la división entre trabajo agrícola e industrial, físico e intelectual, pero también en *micro*escala, donde se trata de la progresiva fragmentación de un proceso de producción en procedimientos parciales cada vez más estrechamente especializados, lo cual entre otras cosas también es parte de la función del progreso técnico en la producción, al menos en una etapa determinada del desarrollo. En estas diversas formas de la división del trabajo residen las diferentes formas de la alienación del mismo, en especial de la alienación del proceso de producción y del propio obrero, el cual, entre otras cosas, pierde, en la medida en que la técnica de producción se desarrolla, el contacto con el producto de su trabajo, y deja de tener la sensación de que el producto terminado lo es de *su* trabajo.

La alienación del trabajo podrá ser superada solamente cuando a la superación de la propiedad privada y de la economía mercantil se agregue la superación de la división social del trabajo; no en el sentido de que desapareciera la diferenciación de las funciones en el organismo social (postulado semejante sería más que una utopía, sería una tontería utópica), sino en el sentido de que desaparezcan las líneas divisorias que atan determinada gente a determinadas funciones: la división en trabajo en el campo y trabajo en la industria, trabajo en la aldea y trabajo en la ciudad, trabajo físico y trabajo intelectual, trabajo de producción, que se desgrana en manipulaciones específicas que degradan al hombre a ser parte de la máquina. Sobre esto estaban ya hace mucho tiempo en claro los socialistas utópicos, si bien no empleaban el término alienación, al perseguir soluciones utópicas que dejaban sin consideración las necesidades del progreso técnico de la sociedad. Y sobre ello estaba al

corriente Marx, que recogió a este respecto los postulados de los clásicos del socialismo utópico, Fourier y Saint-Simon, poniéndolos sin embargo sobre el terreno de la realidad: como comprendía que el desarrollo técnico del capitalismo significaba un progreso relativo, vio la solución no en una reconsideración, sino en la prosecución consecuente del desarrollo social, lo cual significa automatización en el terreno de las técnicas de producción. Los *Grundrisse* contienen pensamientos sorprendentemente actuales sobre este tema.

La solución del problema del efecto enajenante de la división del trabajo reside en la automatización o *automación,* que no solamente suprime las consecuencias de la especialización del proceso de producción, sino que crea por primera vez en la historia un fundamento real para satisfacer el postulado de la supresión de las diferencias entre el trabajo agrario y el industrial, más aun, entre el trabajo físico y el intelectual. A la vista de la revolución científico-técnica, aquello que parecía utopía adquiere el aspecto de una tesis genial y una genial previsión.

El efecto que la automatización ejerce sobre la enajenación del trabajo, es reconocido y enfatizado actualmente de manera muy clara por los sociólogos del trabajo y de la industria. Éstos le dedican una atención especial al problema de la alienación. Como ejemplo, señalaré aquí la conocida monografía de Blauner,[78] cuyas ideas están igualmente inspiradas por los enunciados de Marx sobre la alienación.

En base a sus investigaciones empíricas, Blauner confirma la tesis formulada por Marx, según la cual la mecanización de la producción, y la progresiva especialización del trabajo que ésta trae consigo, hacen más profunda la enajenación del obrero:

> Puesto que cuando el obrero está dominado y controlado en el proceso de trabajo propiamente tal por el sistema de las maquinarias, éste se ve él mismo degradado de hecho a herramienta parcial. Al incorporarse más bien al ritmo que la técnica le prescribe, en vez de actuar de manera independiente y autónoma, se aproxima casi a una situación de *cosidad,** la esencia de la alienación. Las investigaciones sobre el trabajo en la cadena de montaje han mostrado que los obreros se muestran muy irritados por esta dominación de la técnica, y están siempre a la búsqueda de formas y modos de obtener un cierto control sobre la máquina.[79]

78. Robert Blauner, *op. cit.*
* En alemán, *Dingsein*; literalmente, «ser-cosa». (N. del t.)
79. *Ibid.*, p. 20.

Blauner ve la solución de este problema en la automatización, la cual transforma la posición del obrero y lo libera del papel de tuerquecilla en la máquina:

> En una perspectiva histórica surge, en relación con la alienación y la libertad en la fábrica, una imagen clara y conclusa en sí misma. Como la evolución a largo plazo de la técnica, de la división del trabajo y de la estructura social industrial han constreñido en la misma dirección a las diferentes dimensiones de la alienación, se da, en una perspectiva amplia, una convergencia de la tendencia en la relación del obrero fabril con su proceso de trabajo. *La enajenación se ha movido en una dirección que se podría representar gráficamente como una curva en U invertida.*
>
> En el primer período de la industrialización, cuando dominaba la manufactura, la alienación es mínima y la libertad del obrero, máxima. La libertad disminuye y la curva de la alienación aumenta vertiginosamente (especialmente en lo que toca a la impotencia del trabajador) en el período del sistema maquinista altamente desarrollado en la industria, hasta alcanzar su apogeo en la técnica de la cadena de montaje del siglo XX ... *Pero en la industria totalmente automatizada aparece la tendencia contraria, de la cual podemos afortunadamente suponer que con el tiempo se hará aún más decisiva ... La curva de la alienación comienza a caer, y por cierto en la medida en que los obreros que trabajan en la industria automatizada adquieren una nueva conciencia del propio valor, en razón de su mayor responsabilidad y del sentimiento de su función individual.*[80]

Esta evolución positiva de la que Blauner habla, puede llevar luego, en el futuro, sobre la base de la automatización total que es de esperar en los próximos 50 años en los países altamente industrializados, a la *superación del trabajo*, cuyo lugar sería ocupado —bajo la condición de que se transforme el sistema socioeconómico y en conexión con esta transformación sea superada la propiedad privada de los medios de producción— por la actividad libremente creadora del hombre. Es superada la maldición bíblica de Jehová, que condenaba a Adán y Eva, desterrados del paraíso, a ganarse el pan con el sudor de su frente, es decir la maldición del trabajo; el hombre regresa al «paraíso» de la libre creación. No por milagro, tampoco por obra de los deseos píos de utópicos soñadores, sino sobre el terreno de la dura realidad sobre el cual se desarrollan las técnicas de producción, que son obra humana. Y un elemento más de aquella *autorrealización* tan citada, que Marx convirtió en fundamento de su visión y su teoría del hombre, es la concepción hu-

80. *Ibid.*, p. 182 (subrayados de A. S.).

manista, que no considera al hombre desde el punto de vista de la heteronomía, por tanto de la injerencia de fuerzas extrahumanas y sobrehumanas, sino desde el de su autonomía, es decir, partiendo de que el destino del hombre es su *propia* obra.

Pero de esto se derivan, respecto a la superación de la alienación del trabajo en el socialismo, algunas conclusiones que no siempre son del gusto de más de un «ortodoxo» que pone esta su «ortodoxia» al servicio de los diversos intereses del día de los países socialistas.

En primer lugar, con seguridad que no fue un error de Marx el que lo llevó a repetir en el tercer volumen del *Capital* la tesis de su obra de juventud, de los *Manuscritos,* según la cual en *todas* las formaciones sociales las funciones verdaderamente humanas comienzan recién fuera del trabajo. Con ello no pronunció Marx —como temen muchos— un juicio condenatorio sobre el trabajo y el afán humano en general, sino que se enfrentó solamente a la forma enajenada de esta actividad, al *trabajo.* Y esto se refiere al trabajo en *todas* las formas sociales, ya que éste conserva su carácter enajenado también en el socialismo. Es comprensible la consternación de todos los que apelan —y con razón por cierto— a los obreros de la sociedad socialista para que éstos eleven su rendimiento y alcancen al menos el nivel de los obreros que trabajan la misma técnica de producción en el capitalismo. Es ésta una exigencia justificada, pero para hacerla no es necesario apartarse del marxismo; por el contrario, lo necesario es una comprensión más profunda de éste, especialmente en relación con la teoría de la enajenación. Para formular esta exigencia no es necesario distanciarse de aquella idea de Marx, expuesta por éste en el tercer volumen del *Capital*; basta solamente con entenderla mejor.

¿Es que Marx, con su apreciación negativa del *trabajo* y buscando una solución en la máxima reducción del tiempo de trabajo para darle al obrero una cantidad elevada de tiempo libre, propugnaba el *ocio*? En ningún caso. El ideal del comunismo marxiano no es una suerte de tierra de Jauja, en la cual los seres humanos —como en el cuento de hadas— se tiren a la bartola, las proverbiales «palomas fritas» les vuelen a las fauces, y el vino y la cerveza les fluyan hasta la boca. Marx no ha proclamado el *dolce far niente,* lo único que propugna es reemplazar el trabajo exteriormente impuesto por la acción libremente creadora, que sirve a la satisfacción de la necesidad de ser activo inherente al hombre. En lo que toca a la cantidad de energía y empeño empleados en esta actividad, bien pueden ellos superar en mucho a la energía humana que se emplea en el proceso de trabajo. Por ejemplo, el esfuerzo que invierte el depor-

tista de primera categoría, cualquiera que sea su especialidad, supera el monto de energía necesario para cumplir un trabajo pesado; el gasto de energía del erudito, del pintor o del compositor, etc., es con seguridad mayor que lo normal en los diversos campos del llamado trabajo intelectual. No se trata pues de alivianar la actividad física o intelectual del hombre, sino de darle una forma *cualitativamente diferente,* hacer de ella una actividad que responda a su necesidad interior y le proporcione en último término satisfacción espiritual, una suerte específica de satisfacción que el trabajo, *en su cualidad* de trabajo, no es capaz de dar. Si este caso a pesar de todo se produce, ello significa que gracias a circunstancias especiales ha sido posible darle a este trabajo un carácter creador a los ojos del obrero. Si hemos comprendido correctamente el pasaje del *Capital* al que nos estamos refiriendo, éste contiene un *programa* de liquidación del trabajo, el cual ha de ser reemplazado, a la escala de la sociedad entera, por el rendimiento creador.

Y con esto hemos llegado al segundo punto de nuestras conclusiones en relación con la superación del trabajo en el socialismo.

Con la simple transformación del sistema y la pura superación de la propiedad privada de los medios de producción, el trabajo no deja, tampoco en el socialismo, de ser trabajo *enajenado.* En tanto exista en el socialismo una economía mercantil, y las restricciones que provienen de la administración central de toda labor por parte del estado y el partido hagan surgir un «mercado» específico (en el sentido de la palabra que hemos explicado) también para este campo de actividades humanas, en tanto exista por último la división del trabajo, que mantiene en pie las diferencias entre trabajo agrícola e industrial, físico e intelectual, así como la especialización de las funciones en la producción industrial, seguirán existiendo también los factores principales que causan la alienación del trabajo: ésta tampoco desaparecerá, mientras estén presentes y socialmente activos estos factores, puramente porque los constructores del socialismo querrían, naturalmente, «verse mejor» que los obreros del capitalismo. El obrero de una cadena de montaje en una fábrica de automóviles, ya sea en un país capitalista o en uno socialista (la cadena de montaje es la misma, ya que en el Este a menudo nos encontramos con fábricas que trabajan con licencias occidentales y han adoptado sin modificación la tecnología del país de origen), tiene, allá como aquí, los mismos motivos para sentir la alienación de su trabajo, con excepción de una sola variable que los diferencia: el orden social. Los «idealistas» que piensan que esta transformación de sistema —es decir, traducido al lenguaje de los hechos concretos, que la fábrica no le pertenezca a un grupo de capitalistas priva-

dos, sino al estado— equilibra a todos los demás factores de alienación, porque el obrero *comprende* que no está trabajando para los capitalistas sino para sí mismo, no han comprendido lo que Marx les enseñó a este respecto, y especialmente no han comprendido el significado del concepto *trabajo* (de ahí la rabia, cuando se les recuerda lo que Marx realmente dijo sobre este punto, y el intento de interpretar este pasaje como un «tropezón», aunque se trata de una idea que muestra una continuidad desde los escritos de juventud hasta el período tardío del *Capital,* y que además de ello era aceptada por el viejo Engels).

¿Esta transformación del sistema no tiene, pues, significado alguno, y es indiferente —en relación con la alienación del trabajo— que el obrero produzca en el capitalismo o en el socialismo? ¡Esto sería naturalmente un disparate! Ciertamente que existe una diferencia, y por cierto que *fundamental,* pero para hacerla visible es necesario oponerse a la afirmación, que nada justifica, según la cual la simple transformación del sistema, la pura superación de la propiedad privada de los medios de producción ya solucionaría el problema.

La diferencia fundamental entre socialismo y capitalismo, en lo que toca al problema del trabajo enajenado, no consiste en que en el socialismo —por la supresión de la propiedad privada de los medios de producción— hubiese sido acaso superada la alienación, en tanto que ésta subsiste en el capitalismo, sino en que en el socialismo, precisamente por la supresión de la propiedad privada, están dadas las condiciones para suprimir esta alienación, superarla, en tanto que esto no es posible mientras subsista el sistema capitalista con su propio principio de propiedad privada de los medios de producción. *La diferencia no consiste pues en la existencia o inexistencia del fenómeno, sino en la posibilidad de su superación.* De ahí la conclusión positiva: si se quiere superar la alienación del trabajo, es necesario concentrar, en el capitalismo, en primera línea los esfuerzos en la supresión del sistema capitalista como tal, porque esto es la *conditio sine qua non* de cualquier progreso posterior a este respecto; pero en el socialismo se trata de concentrarse en las acciones concretas que conduzcan a la liquidación de la división social del trabajo en general, y en especial a la especialización de funciones, que embrutece al obrero. La solución aquí es la *automatización,* y el resto queda a cargo de los especialistas, no solamente de los ingenieros, sino también —en muchos de los casos incluso ante todo— de los sociólogos, psicólogos sociales y otros.

Volvamos al problema práctico al que ya nos hemos referido: si también en el socialismo el trabajo está enajenado, ¿es posible des-

plegar con justificación y derecho la lucha por el aumento de la productividad del trabajo en el socialismo, está justificada la consigna «¡trabajar mejor!»? Ciertamente. No existe ningún otro camino para superar el retraso existente en este punto en los países socialistas, no existe tampoco ningún otro camino para alcanzar el nivel en el cual se hace posible la *superación del trabajo* y el predominio de la actividad libre y creadora de los hombres, es decir, aquel supuesto necesario para la producción y distribución de los bienes conforme al principio: de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades. Hoy día esto suena todavía utópico, pero si profundizamos en la doctrina de la alienación del trabajo y de la superación de esta alienación en su conexión con otros elementos y legalidades de la evolución social, una evolución que liquida la propiedad privada y la economía mercantil y realiza al mismo tiempo la revolución científico-técnica, entonces el contenido de realidad de este principio de la repartición de los bienes aparece plenamente a la luz del día, en la misma medida que el contenido de realidad de la exigencia de la superación de las diferencias entre el trabajo físico y el intelectual en la era de la automatización.

Las consignas para la elevación de la productividad en el trabajo y para su racionalización son, por tanto, correctas y bien fundadas. Marx enfatizó muchas veces que el capitalismo, que él tan enconadamente combatía y criticaba, representaba una etapa necesaria en el desarrollo hacia el socialismo, y que en este sentido era relativamente progresivo. Pero nunca se quedó en esta afirmación, sino que al mismo tiempo formuló el postulado de superar esta etapa intermedia. Así es pues que hoy no conviene que nos embriaguemos con las consignas para la elevación de la productividad en el trabajo, no conviene que las convirtamos en absolutas, sino que es necesario comprender y subrayar enérgicamente que ellas son solamente un medio para un fin, y que el fin es, en este contexto, la superación del trabajo y su reemplazo, en cuanto forma enajenada de la actividad humana, por otra, más elevada: por la actividad creadora, la cual ya no contendrá estos elementos de enajenación.

¿No sería esto una desmovilización de los obreros, a quienes sin embargo —y como ya hemos dicho, con razón— llamamos a elevar su disciplina, su organización y la productividad de su trabajo? En modo alguno, si esto se hace abiertamente, honestamente, y con el gasto de energía correspondiente, para *explicar* a la gente el problema fundamental y nada sencillo, difícil de comprender en su conjunto debido al pasado y a la tradición que pesan sobre él. El error de quienes tienen miedo de las consecuencias negativas de semejante franqueza reside —aun si comprenden el problema— en sus

conocimientos deficientes en el campo de la psicología social, que por diferentes causas históricas es desde hace mucho el talón de Aquiles de los marxistas. Los hombres son capaces de depliegues de fuerza increíbles cuando comprenden el objetivo y lo aprueban; sirvan como ejemplo los llamados «períodos de salto adelante» revolucionarios o nacionales, en los cuales las masas, hambrientas y ateridas, soportan los mayores sacrificios; estas fuerzas decrecen o se hunden incluso hasta el punto cero del llamado *vacío existencial,* cuando la situación —sea para el individuo, sea para las masas— se hace poco clara e incomprensible, cuando la gente ya no alcanza a comprender qué significa todo esto y para qué.

Si se ha entendido esto, la respuesta a la cuestión planteada anteriormente resulta fácil también en su formulación inversa: ¿puede un planteamiento semejante, que resulta de un análisis «refinado» de la situación, aun en el caso de que no desmovilice a los obreros, traer resultados positivos en el sentido de la elevación de su actividad? ¡Indiscutiblemente que sí! La perspectiva de una vida social sin trabajo enajenado, es decir de una vida social en la cual el hombre será activo, pero sin la compulsión económica y política actualmente existente, en la cual vivirá mejor que ahora y empleará en su actividad quizá no menos energía, pero sí una energía cualitativamente diferente a la que hoy emplea, esta perspectiva tiene que ser atractiva para cualquier hombre trabajador. En el fondo ha sido precisamente *esto* lo que ha movido a los trabajadores a luchar por la sociedad socialista. Para convencer de ello hoy día a las amplias masas se necesitan —puede que ello resulte paradójico, pero al cabo de una breve reflexión se entiende el fundamento real de esta afirmación— más trabajo y argumentos más convincentes que antes, precisamente porque está presente la experiencia hasta el momento de los países socialistas, que por diversos motivos no es ni mucho menos atractiva. Si en épocas anteriores ya bastaba a menudo la negación de las deficiencias que traía consigo el capitalismo, hoy es necesario, si se pretende convencer a las masas, explicarles por qué las experiencias de los países socialistas no son hasta el momento las mejores, sin que al hacerlo se pierda aquello que es lo más valioso del socialismo: la *posibilidad* de un desarrollo social diferente y deseado, que conduzca a la superación del trabajo enajenado. Repito: para conseguirlo se necesitan hombres que estén convencidos de la verdad de lo que proclaman, y posean la disposición revolucionaria al sacrificio que es necesaria para la realización de este trabajo.

Una vez consideradas las diversas formas de la alienación de sí mismo en el sentido restringido de la expresión —alienación del

hombre de su propio yo, de la propia vida y de la propia actividad— no resulta difícil reconocer estas formas como aspectos diferentes de uno y el mismo gran problema, cuya diferenciación depende del punto de vista y de la forma como la cuestión se plantee en cada caso. Se trata siempre de la propia vida del hombre, según este mismo la ve y la experimenta. Pues de esto se trata siempre que el hombre —para comenzar con el último de los problemas enumerados— reflexiona sobre sus propias, múltiples actividades, cada vez que se pregunta por el contenido y la finalidad de su vida, cuando —de esta o de otra manera— procede a emitir un juicio sobre su propio yo. Si esta ocupación no le procura al hombre ninguna satisfacción, porque ha sido adoptada obligadamente y éste la considera como pura pérdida de tiempo, o como una cosa simplemente indigna, entonces su relación con el sentido (el objetivo) de la propia vida será negativa. Lo que a su vez tiene como efecto que su propio yo sea experimentado por él como algo con lo cual en el fondo no se solidariza, como algo ajeno (dejamos aquí de lado las dolencias psíquicas y las complicaciones en la identificación de sí mismo que de ellas se derivan); y viceversa, cuando se produce la superación de la alienación en una de las formas aquí enumeradas, esto se refleja también en las demás formas. Esto demuestra que no estamos simplemente frente a un síndrome de fenómenos, sino frente a un todo determinado, ligado por nexos causales e interacciones recíprocas, cuyos diversos lados van apareciendo según cuál sea el punto desde el cual se los mira. Si se tiene en consideración la importancia que este campo tiene para los hombres, la reflexión sobre la alienación que en él se produce resulta ser de todas maneras un aporte valioso a la investigación de la totalidad del fenómeno. Bajo la condición, eso sí, de que no la absoluticemos, no la desliguemos de los fenómenos de la alienación objetiva, como le ha ocurrido —y no por casualidad— al existencialismo. Y esto nos trae a la última reflexión en este campo: al examen —en forma de una breve síntesis— de las relaciones recíprocas entre la alienación subjetiva y la objetiva.

Sobre las relaciones entre la alienación subjetiva y la objetiva

Comencemos con un postulado determinado de las ciencias sociales, ciertamente obvio, pero importante: debemos tener siempre el objeto de nuestra investigación como un *todo* ante nuestra vista. Esta exigencia no es por cierto característica solamente de la escuela marxista de pensamiento, sino que es planteada y reconocida también por

otras tendencias de la ciencia social; pero en el marxismo juega un papel especial, puesto que está ligada al principio dialéctico de la interdependencia universal y de las dependencias recíprocas, que también está a la base del análisis moderno de sistemas.

Dividamos, primeramente, nuestro terreno total en dos subclases (para hablar en el lenguaje de la lógica y las matemáticas): alienación objetiva y subjetiva, distinguiendo al hacerlo en cada una de ellas formas específicas. Hemos visto que los empiristas se han empeñado no solamente en establecer distinciones entre las *formas* en la subclase de la alienación subjetiva (por ejemplo, alienación política, alienación de la actividad del hombre, etc.), sino también en desmenuzar, al interior de cada una de estas formas, el sentimiento de alienación que alimenta el hombre enajenado en elementos constitutivos que fuera posible hacer operativos y pareciesen adecuados para ser sometidos al análisis de las mediciones cuantitativas (por ejemplo, los famosos cinco elementos de Seeman). Se podría ilustrar esto todavía con más ejemplos. Pero no es necesario: aquí nos interesa solamente la intención y las conclusiones metodológicas que de ello se derivan. Repitamos: todos estos procedimientos están justificados y son científicamente permisibles. Pueden llevar —aunque no necesariamente llevan— a resultados interesantes que hagan más profundo nuestro conocimiento del objeto. Pero al mismo tiempo —si no queremos llevar por rutas extraviadas la idea de la investigación— tenemos que mantener ante nuestra vista la necesidad de proceder, en una cierta etapa, a la síntesis de los elementos enunciados en un todo determinado, y considerarlos en su conjunto y en su interacción recíproca con otros elementos del sistema en cuestión.

En este lugar nos hemos planteado una tarea limitada, pero a la vez estrictamente definida: considerar la relación y la interacción recíprocas entre alienación objetiva y subjetiva. Nos sometemos a esta tarea especialmente con miras a las posibles actividades para superar la alienación.

Para no malquistarnos a los empíricos, que no gustan de las reflexiones tan generales y abstractas —y precisamente estos científicos son los que ante todo nos importan, pues son ellos los que no deberían limitarse a la pura descripción de los fenómenos, sino formular también indicaciones sobre las posibilidades de su superación—, vamos a comenzar con un ejemplo concreto.

Alguien investiga el fenómeno de la alienación, digamos, en la industria automovilística, e intenta, entre otras cosas, estudiar el sentimiento de impotencia del obrero (*powerlessness*) empleando el modelo seemaniano. Supongamos que realiza su tarea, y que como era de esperar el resultado contiene valores elevados de *powerless-*

ness. Supongamos que la investigación no era académico-abstracta, sino que había sido encargo de la empresa, estaba guiada por consideraciones sobre la producción y planteaba a nuestro investigador la pregunta: ¿qué es lo que debe hacerse para superar el sentimiento de *powerlessness*, o al menos reducirlo? Nuestro científico no puede responder a esto, se siente competente sólo para la descripción del fenómeno (que clase de ciencia sería si no; y además nadie más volvería a confiarle una investigación), de manera que se encuentra colocado ante la alternativa: o bien buscar soluciones inmanentes a las experiencias de los obreros, y entonces se enfrentará al sentimiento de *powerlessness* sin saber qué partido tomar, o bien ir más allá de la esfera de las experiencias *subjetivas* e investigar sus causas objetivas. La respuesta más simple que se impondrá en este caso será la siguiente: El obrero experimenta penosamente el sentimiento de impotencia (*powerlessness*) porque el proceso de producción se substrae a su control. Si el investigador da esta respuesta, se encontrará nuevamente delante de dos posibilidades: o bien, sin hacerse consciente el sentido teorético de esta respuesta, hablará en prosa sin darse cuenta, como el señor Jourdain del *Bourgeois gentilhomme* de Molière; o bien —y esta es la posibilidad mejor, por diferentes motivos— se dará cumplida cuenta, al menos teóricamente, sobre el hecho de que para superar un tipo cualquiera de alienación subjetiva es necesario suprimir la causa que la sustenta en la esfera de la alienación objetiva: porque con la constatación de que la causa del sentimiento de impotencia de los obreros reside en su situación objetiva, en su impotencia real frente al proceso de producción, nuestro hombre ha dicho, sin emplear la expresión *alienación*, que la causa de una alienación subjetiva es la alienación objetiva.

Recién entonces está nuestro científico en situación de dar una respuesta concreta a la pregunta de qué hacer para superar o reducir entre los obreros el sentimiento de impotencia (*powerlessness*) que los enajena y tiene efectos desventajosos sobre la producción. Ahora sabe —y esto es importante aunque pueda parecer obvio— que es necesario recurrir a las causas que residen en la enajenación del proceso mismo de producción. A esta respuesta le dará un contenido concreto, diciendo más o menos lo siguiente a la dirección de la empresa: es necesario procurar a los obreros, de una u otra manera, un acceso al control del proceso de la producción y permitirles participar en las decisiones, lo cual, realizado consecuentemente, exige la socialización de la propiedad de los medios de producción.

A este respecto quisiera subrayar, para destacar también la importancia de este enunciado para las circunstancias socialistas, la serie sucesiva de estos elementos: primeramente deben ser admitidos los

obreros al control del proceso de producción y a la participación en las decisiones (tal es el sentido de hecho de una administración obrera de la producción razonablemente concebida), y en segundo lugar, concepto semejante sólo es realizable en el socialismo, es decir, una vez que los medios de producción han sido socializados y no están subordinados a ningún interés privado. Si se comprende también en toda su significación la segunda parte de la respuesta, que estipula las condiciones para la realización del programa postulado, no hay entonces que limitarse en ningún caso a ella. No basta con suprimir la propiedad privada y la economía de mercado para encontrarse —como creen muchos «entusiastas»— *ex definitione* en una sociedad paradisíaca que no conoce la enajenación: basta con centralizar en un grado elevado la planificación y la capacidad decisoria en los asuntos de la producción, para que también en el socialismo prospere vigorosamente el sentimiento de *powerlessness*.

Hemos constatado pues, antes que nada, que existe un nexo causal entre alienación subjetiva y objetiva. La alienación objetiva en la vida de la sociedad se refleja, en la consciencia del hombre, bajo la forma de los más diversos tipos de enajenación subjetiva. De ello se derivan las siguientes conclusiones, una metódica (en lo que toca a la investigación del problema) y una pragmática (en lo que toca al modo de actuar correspondiente): las fuentes de la alienación subjetiva son las expresiones correspondientes de la alienación objetiva, y si se quiere superar una alienación subjetiva determinada, tiene que ser suprimida su fuente en la esfera de la alienación objetiva.

Como suele ocurrir en las interacciones recíprocas entre los diversos aspectos o elementos de un todo compuesto, en la alienación que tratamos se produce también un *feed-back* que va de la enajenación subjetiva a la objetiva. Por cierto que la alienación subjetiva tiene su raíz en la objetiva, pero no existe en esto ningún principio de vía única: la presencia de la enajenación subjetiva, el hecho de que ésta siga actuando en la consciencia del hombre, potencia la alienación objetiva que la condiciona. Sigo con nuestro ejemplo: si el sentimiento de la *powerlessness* en la consciencia de los obreros, elemento de su alienación, no es superado, la situación en la cual no existe para éstos posibilidad alguna de control sobre el proceso de producción se consolida, y se consolida por tanto la alienación objetiva; obtiene garantías suplementarias de su intangibilidad. No es difícil advertir que estamos empleando aquí la palabra *powerlessness* en un sentido algo diferente, más amplio que el anterior. Se trataba allí solamente del sentimiento de impotencia de los obreros frente a un *proceso de producción* que escapa a su control; aquí del sentimiento de impotencia frente a las condiciones sociales que determinan seme-

jante tipo de proceso de producción, que no está al alcance, precisamente, del control de los obreros. Una vez más, no se trata simplemente del postulado de la supresión del capitalismo y de las relaciones de propiedad capitalistas, que están por principio en el camino de la autoadministración obrera de la producción; se trata igualmente del postulado de la supresión de un modelo de socialismo que no permite *fácticamente* —aunque en teoría podría ser de otra manera— una autogestión obrera, contribuyendo así a que esta forma de alienación siga subsistiendo también en el socialismo.

CAPÍTULO IV

SOCIALISMO Y ALIENACIÓN

El lugar central de las discusiones que sobre el problema de la alienación se llevan a cabo en los círculos marxistas, está ocupado generalmente por la cuestión siguiente: ¿puede darse algún tipo de alienación en el socialismo? Una discusión vana. Los unos —supuestamente intérpretes ortodoxos de Marx— niegan esta posibilidad, porque limitan *ex definitione* el problema de la alienación al capitalismo (o en general a los sistemas sociales que se fundan sobre la propiedad privada de los medios de producción); sus oponentes, a su vez, señalan hechos innegables que están, sin más, presentes en el socialismo, y que si no queremos designar con el término de *alienación* reclaman otro nombre, uno cualquiera, pero no desaparecen en ningún caso por ello de la realidad socialista. Esta logomaquia es típica, y toda logomaquia es una lucha inútil, una pseudo-lucha. Pero vamos a tener que ocuparnos también de este aspecto del problema, porque en este trabajo les hemos declarado la guerra a los pseudo-ortodoxos y a los pseudo-dogmáticos (éstos no convierten, como a menudo se supone erradamente, las tesis de los clásicos del marxismo en dogmas, sino que niegan más bien simplemente estas tesis y ocultan bajo el manto de la «ortodoxia» su apostasía del marxismo). Los eruditos no marxistas pueden considerar con razón estas controversias como una reedición de las disputas terminológicas escolásticas y proclamar su desinterés por toda la cuestión. Pero quien se sienta comprometido con el marxismo y vea en él la teoría sobre la cual se apoya la praxis revolucionaria, no puede comportarse de esta manera, no puede dejar sin atención un problema que causa confusión en las cabezas de los partidarios del marxismo.

Es por ello que —como ya hemos anunciado— tendremos que volver sobre estos problemas. Pero no serán ellos el punto de partida de nuestras consideraciones, sino la pregunta positiva siguiente: ¿qué papel puede jugar la teoría de la alienación en la praxis de la

construcción socialista? Porque si nuestro punto de partida es la convicción teórica de que el problema de la alienación se presenta también en el socialismo y que negar este hecho *ex definitione* es una logomaquia sin sentido, el problema verdadero resulta ser la cuestión de si la teoría de la alienación tiene un significado práctico para la lucha por la superación de la alienación respecto de las relaciones sociales en el socialismo, y de si ofrece en este sentido una ayuda en la praxis de la construcción socialista. Para contestar sin embargo a esta pregunta concreta, es necesario que examinemos el problema en un contexto más amplio, en vista al significado de la teoría de la alienación para la praxis social.

La utilidad de la teoría de la alienación para la sociotécnica

Pero vamos a formular el problema de una manera diferente, porque la contraposición de teoría y praxis es algo relativo y conduce frecuentemente a malentendidos verbales. Si en efecto entendemos por teoría una teoría científica, es necesario que ésta cumpla al menos con tres exigencias: 1) sus enunciados (tesis) tienen que ser intersubjetivamente comunicables (a diferencia, por ejemplo, de la experiencia mística, que *ex definitione* no puede ser comunicada a otra persona); 2) sus tesis tienen que ser observables intersubjetivamente (también en esto vale la distinción anterior: ninguna concepción científica reconocerá afirmaciones sustentadas por observaciones sólo accesibles a la persona dada, y que las demás, en cambio, no pueden ni realizar a su vez ni comprobar), y finalmente 3) tienen éstas que fundarse —tanto en lo que toca a la observación de los hechos como también a la exposición de los resultados— sobre un método determinado, es decir, sobre una manera exactamente determinada de investigar la realidad. Es ésta una interpretación rigorista y restrictiva del término *teoría*, pero es precisamente el modelo de aquello que entendemos bajo esta palabra. Y a la teoría así entendida contraponemos ahora la praxis, por la cual entendemos la actividad humana orientada a un fin, y sus productos. No cualquier actividad humana —por ejemplo una acción desprevenida— merece el nombre de *praxis,* sino solamente aquellas que se fundan sobre un pensamiento determinado, la intención de alcanzar con ellas un fin determinado. De todas maneras el concepto de *praxis* así precisado es todavía lo suficientemente amplio como para comprender toda acción humana consciente: desde las prácticas curativas mágicas del chamán, fundadas sobre supersticiones, pero, al mismo tiempo, también sobre expe-

riencia acumulada, hasta las actividades que descansan sobre el conocimiento científico de las leyes de la naturaleza y la sociedad dentro del marco de las metas perseguidas por el ser humano que actúa.

Pero incluso luego de la más acusada precisión de los conceptos, siguen siendo inevitables los malentendidos y las ambigüedades. Por cierto que está claro que la praxis se basa sobre el pensamiento, en casos determinados sobre el pensamiento teorético, pero al mismo tiempo resulta que este pensamiento teorético puede ser él mismo praxis en relación con una teoría de nivel más elevado, que en este caso juega el papel de metateoría: por ejemplo cuando la reflexión teórica sobre algún campo de la física es la aplicación práctica de una determinada teoría matemática (esto vale por ejemplo para diversos campos de las así llamadas ciencias aplicadas). Cuando la teoría es fundamento de la praxis, y al mismo tiempo praxis ella misma, las cosas comienzan a confundirse y es preferible servirse —cuando esto es posible— de una nomenclatura diferente.

En el terreno de la actividad social esto es ciertamente posible. De manera progresiva comienza a aplicarse en él el término *social engineering*, sociotécnica, en mi opinión un concepto adecuado. La actividad técnica *sensu stricto* consiste en que el hombre, basado en una teoría determinada —en conocimientos técnicos— crea algo (en el sentido de construir, elaborar, etc.). De la misma manera, el hombre crea, basándose en un saber teórico sobre la sociedad, algo nuevo a escala social, cumple por tanto el papel de un ingeniero en el campo de los problemas sociales. Verdad es que también aquí encontramos las categorías teoría y praxis, pero en una relación diferente: aquí no se trata de su contraposición, la cual es relativa y puede conducir a confusión de conceptos, sino de la estricta unidad de teoría y actividad social práctica, por medio de la cual los dilemas teóricos anteriormente mencionados pueden ser eludidos. Existe, si se quiere, todavía otra expresión para designar esta actividad, a saber *social planning*, la cual presenta, sin embargo, otro matiz semántico que nos aleja del contenido para nosotros relevante. En la *International Encyclopedia of Social Sciences* encontramos la siguiente definición del planeamiento social:

> Por planeamiento se entiende tradicionalmente un método de decisión racional que sopesa fines y medios en relación recíproca, para llegar a una apreciación de cómo puedan coordinarse mutuamente éstos con unos costos mínimos y la máxima efectividad. Esta formulación pone el énfasis sobre los problemas técnicos de decisión respecto a los medios; da por supuesto implícitamente que los fines están claramente determinados y son susceptibles de medición.

Esta escora técnica puede ser sin embargo minimizada, y remodelada la concepción del planeamiento, si se considera como problemáticos ya sea los fines, ya la realización del plan.[1]

Sin adentrarnos en la problemática que esta voz señala, sobre la cual podría discutirse, tenemos que dejar en claro, sin embargo, que la planificación social comprendida de esta manera es un concepto más estrecho que la sociotécnica; es una componente de ésta. Para ejercer con éxito la sociotécnica son necesarios —como queda dicho— determinados conocimientos sobre la sociedad y las leyes que la dominan, es necesario un saber, del cual es resultado y elemento integrante la reflexión que planea una actividad orientada a una meta determinada. La sociotécnica es un todo, que consiste en las acciones sociales y sus premisas conscientes, el pensamiento teórico del cual las medidas de planeamiento son una parte. Vamos pues a conservar como punto de partida el término *sociotécnica*, y al hacerlo comprendemos este concepto de manera tal que el *planeamiento social* representa uno de sus elementos.

La cuestión que nos interesa en este momento reza así: ¿qué teorías son de utilidad para la sociotécnica? O más concretamente: ¿pueden resultar útiles las teorías de tipo sociofilosófico, como por ejemplo la teoría de la alienación?

Puesto que estamos construyendo la concepción de la sociotécnica por analogía de la técnica ingenieril, deberíamos por lo tanto trasladar nuestras consideraciones a ese terreno. Para los proyectos de construcción, por ejemplo para la de un puente ¿son de utilidad las teorías generales del campo de la física, las matemáticas, etc.? ¡Por supuesto! A este respecto es incluso difícil trazar una clara línea divisoria entre algunas teorías de la investigación de fundamentos y las que tienen un carácter aplicado. Más aún, hay ocasiones en que las teorías que, conforme a su intención, están desligadas de toda aplicación práctica, resultan ser luego de cierto tiempo un instrumento inapreciable de la aplicación técnico-práctica; como ejemplo clásico valga el método del cálculo proposicional que ha encontrado una aplicación técnico-práctica en la instalación de las redes de electricidad. Pero en este caso lo que nos importa no es el descubrimiento inesperado de las posibilidades de aplicación práctica de teorías que habían sido consideradas como «abstractas», sino el hecho evidente para todo ingeniero —naturalmente a partir de un nivel teórico determinado— de que para el ejercicio competente de la profesión es necesario que sepa, junto a los conocimientos ingenieriles prácticos

1. David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 2, «Planning, social».

en un sentido restringido, también algo de fundamentos; que las teorías generales de la física, la matemática, etc., no solamente son útiles, sino absolutamente imprescindibles para su actividad de ingeniero, puesto que su saber técnico concreto es una aplicación específica de estas teorías generales, sin las cuales su trabajo sería absolutamente imposible.

Mutatis mutandis, la situación con respecto a nuestro problema no se presenta de una manera diferente en el campo de la sociotécnica. Por lo demás, el autor de la voz «planeamiento social» que hemos citado de la *International Encyclopedia of Social Sciences* ha tocado indirectamente el problema. No se trata solamente del lado técnico, dice al final, no solamente del método de las decisiones racionales en vistas a la efectividad y los costos, sino también de los fines de la actividad y de la concepción de su planeamiento. Y para ello se hace ya necesario penetrar más profundamente en la problemática social. Antes que nada se trata de los fines del planeamiento social, pero en segundo lugar del método, de la forma y modo de realizar estos fines. En el cálculo puramente técnico del input-output de la actividad social, ambos factores se suponen como dados. ¿Sobre qué base están dados, sin embargo? Obviamente sobre la base de la reflexión consciente, fundada sobre un conocimiento de la sociedad que, de una manera u otra, se apoya en teorías científicas. Los lazos pueden ser aquí directos o indirectos, amplios o estrechos, como por ejemplo la conexión de la mecánica de los sólidos con las reglas de comportamiento para la construcción de puentes bajo determinadas condiciones de terreno. Pero estas conexiones entre teoría social y sociotécnica existen realmente. Y no hay ninguna teoría social que sea tan «abstracta» que no esté conectada de alguna manera —positiva o negativamente— con la praxis de la construcción social. Sólo es necesario saber relacionar hábilmente, y no sin entendimiento ni sentido, el conocimiento teórico general con la sociotécnica.

Esto en lo que al problema «en general» se refiere. Pero, ¿cómo se ve a esta luz concretamente la función sociotécnica de la teoría de la alienación? Ésta consiste, principalmente, en que es sobre su fundamento que se realiza la superación de la alienación a una escala social.

La sociotécnica descansa sobre la actividad consciente de personas que persiguen la realización de determinadas metas sociales: primero, en el sentido que crean nuevas condiciones sociales que fomenten en este o aquel sentido el desarrollo; o bien, segundo, en el sentido de que pretenden suprimir condiciones existentes que impiden la prosecusión del desarrollo. Al señalar la teoría de la alienación las condiciones bajo las cuales los productos de la actividad humana esca-

pan al control social y funcionan de una manera que no solamente no estaba en la intención de los hombres, sino que está en contradicción directa con su voluntad y sus intenciones, constituye esta teoría el fundamento y proporciona el impulso teorético para la actividad social que supera esta enajenación suprimiendo las condiciones que la producen. Esta actividad orientada a la *superación de la alienación* corresponde al segundo tipo de realización de determinadas metas sociales por medio de la sociotécnica. Precisamente en esta unidad orgánica entre la teoría de la alienación y una actividad que propugna la superación de la alienación de las relaciones sociales, consiste el papel socio-técnico y la función de esta teoría.

Este pensamiento está sustentado por dos premisas, ambas especialmente importantes para la comprensión tanto de la teoría sobre la alienación como de la teoría sobre su superación: primero, que la enajenación es una relación social que puede ser superada y suprimida de este mundo, y no una situación inseparablemente unida al ser del hombre, un atributo natural de la condición humana; segundo, que, en determinadas condiciones, la alienación se puede presentar en cualquiera formación económica de sociedad, que es por tanto un fenómeno existente fuera de esta formación y que no va ligado a ningún período determinado.

El contenido de estas dos premisas tiene que ser ahora revisado en mayor detalle: especialmente hay que aclarar si no existe entre ellas una contradicción.

Un fenómeno puede ser combatido con éxito, y finalmente superado, solamente bajo la condición de ser él mismo superable, es decir, no pertenecer a las características constantes del objeto que se investiga, que por supuesto no pueden ser suprimidas. De ahí el carácter ilusorio de los intentos de inventar, digamos, un *perpetuum mobile,* o descubrir el «secreto de la vida eterna», ya que esto es incompatible con las leyes naturales y —en lo que toca al segundo ejemplo— está en contradicción con aquella condición humana a la que siempre se apela, de la cual tan frecuentemente habla la literatura correspondiente, si bien no siempre con acierto. Si *ex definitione* suponemos que la alienación es un elemento de esa condición humana, no vale entonces por cierto la pena ponerse a pensar sobre la superación de la alienación, de la misma manera que sería ocioso querer otorgar al hombre, de alguna maravillosa manera, la inmortalidad corporal.

Ahora bien, la alienación es, sin embargo, un fenómeno *histórico,* producido por condiciones determinadas e históricamente transitorias, y no uno eterno, radicado en la «naturaleza», en la «esencia» del hombre. Los partidarios de la teoría según la cual la enajenación sería un elemento de la condición humana, cometen ante todo el

error de identificar alienación con alienación de sí mismo; con ello pierden de vista la relación objetiva de la alienación de los productos del hombre, que tiene evidentemente un carácter histórico, y mistifican el problema de la alienación subjetiva (alienación de sí mismo) que, —según sabemos— sólo puede ser interpretado y explicado racionalmente cuando se comprende que es una consecuencia de la alienación objetiva. Pero si la alienación es un fenómeno histórico que proviene de que la objetivación de la actividad humana, que es en sí un fenómeno necesario para la vida y por ello independiente de la historia, adopte bajo determinadas condiciones la forma, desfigurada en relación con sus funciones sociales, de la alienación, resulta claro y comprensible que con la transformación de estas condiciones, con la supresión de las causas que determinan esta deformación, resulte superada la propia alienación. Ciertamente —hay que agregar por prudencia, aunque ello cae por su propio peso— una alienación *determinada,* la forma *dada,* y no la alienación «en general», ya que esta última es una categoría abstracta, y en lo concreto, en cambio, tenemos que vérnoslas con las formas concretas de esta categoría, que de ninguna manera están dispuestas de una manera jerárquica tal, que la supresión de la más importante traiga consigo automáticamente la supresión de las demás formas derivadas de ella.

En todo caso, una cosa resulta segura: si la alienación es un fenómeno históricamente condicionado —y precisamente esto es lo que afirma la teoría de la alienación marxista—, su superación está entonces en el campo de lo posible. Es por ello que, en el marxismo, la alienación y su superación están compenetradas entre sí, y de ahí también la función sociotécnica de la teoría de la alienación. Todas las tesis de la teoría marxista de la sociedad (sin comprender esta verdad fundamental es imposible captar el sentido de la teoría marxista) están subordinadas a la tarea principal de la lucha social, de la lucha por el socialismo. De ésta o de otra manera cumplen una función sociotécnica también en el significado que acabamos de exponer. La teoría de la alienación y de su superación cumple esta función por excelencia. En su expresión generalizada hace referencia a las fuentes de toda clase de «enfermedades» sociales, que se producen por haber perdido el hombre social el control sobre sus propios productos —materiales, espirituales, institucionales— cosa que está a la base de la espontaneidad del desarrollo social, una espontaneidad a menudo amenazadora para la sociedad. Al llamar la teoría de la alienación, sin embargo, la atención sobre el hecho de que se trata de un fenómeno históricamente condicionado, proporciona ella el impulso para una actividad orientada a la superación de la enajena-

ción, porque se adquiere conciencia de que ésta sólo puede conducir al éxito si llega a suprimir las condiciones que producen la enajenación. La actividad del partido revolucionario de la clase obrera, que persigue la caída del sistema de la propiedad privada de los medios de producción, en el convencimiento de suprimir con ella la fuente y las condiciones del surgimiento de nuevos fenómenos negativos de la vida social —como la explotación, la división de la sociedad en clases, el estado que sirve a los intereses de las clases poseedoras, como consecuencia posterior la deformación del carácter humano, etcétera—, *es una actividad para la supresión de la enajenación por excelencia.* Tal es precisamente la función sociotécnica de la teoría de la enajenación.

La función socio técnica de la teoría de la alienación —según hemos visto ya— es solamente posible debido a que la alienación está condicionada históricamente y es, por tanto, superable. Superable, empero, es la forma *dada* de la enajenación, que, condicionada por las relaciones sociales *dadas,* desaparece con la superación de estas condiciones. Esto no quiere decir, sin embargo, que con ello esté superada la alienación «en general». Esto es simplemente imposible, ya que una vez que la objetivación existe —y ésta es una necesidad vital en *toda* formación social—, puede transformarse en enajenación tan pronto las condiciones correspondientes estén dadas; qué condiciones vayan a ser, no es posible determinarlo de antemano, ello depende de la totalidad de las relaciones sociales en el período en cuestión. Si Marx «tradujo» la teoría de la alienación en el capitalismo al lenguaje de teorías y categorías concretas propias del sistema capitalista, esta «traducción» se limita históricamente a la formación social capitalista, si bien en ningún caso elimina la función y la importancia de la teoría general de la alienación respecto a este período. Pero esta teoría no vale, ni mucho menos, sólo para el capitalismo, sino para todos los sistemas sociales, y en todo caso para la etapa inferior, socialista, de la sociedad comunista.

Aquí habría que sopesar por lo pronto una cuestión: al defender la tesis del carácter suprahistórico de los fenómenos de alienación (y a ella me atengo, puesto que afirmo que los fenómenos de alienación se presentan también en el socialismo) ¿no caemos en contradicción con la tesis de la cual acabamos de ocuparnos, a saber, que los fenómenos de enajenación tienen carácter histórico y no constituyen un elemento de la condición humana?

Si formulamos el problema de esta manera: «los fenómenos de enajenación tienen carácter histórico» y «los fenómenos de enajenación tienen carácter suprahistórico», la contradicción parece evidente. Pero veamos sin embargo desde más cerca el problema.

Antes que nada se piensa en este caso en la definición lógica de la contradicción: dos enunciados son contradictorios cuando el uno afirma algo y el otro niega esto mismo y en este mismo sentido. Si aplicamos esta definición a las tesis que estamos tratando, caemos de inmediato en la cuenta que su contradictoriedad es solamente aparente, ya que los predicados «es histórico» y «es suprahistórico» atañen a problemas diferentes y son, en consecuencia, enunciados que se refieren al objeto de la afirmación en un sentido diferente, y no en el mismo.

Porque cuando decimos que el fenómeno de la alienación tiene carácter histórico y no representa un elemento de la condición humana suprahistórica, nuestro enunciado es elíptico: en él falta la palabra «dado», puesto que se trata siempre de un fenómeno de alienación *dado, concreto,* y no de la alienación «en general»; ésta es, en efecto, un concepto abstracto que no toca inmediatamente la vida social, o bien que sólo toca inmediatamente la vida del individuo. Se trata siempre, pues, de la relación «el hombre social — sus productos», y de esta relación, cuando ella presenta características que son las que definen la alienación, decimos que tiene carácter histórico, en el sentido de estar ligada al conjunto de las relaciones sociales, que se originan en una determinada situación y desaparecen en otra, con lo cual ponen fin a aquellas características de la alienación. A la afirmación «los fenómenos de alienación tienen un carácter histórico» habría que darle pues, una vez superado su carácter elíptico, la siguiente forma: «todo fenómeno de alienación que se presenta concretamente, posee un carácter histórico, es decir, está ligado a determinadas relaciones sociales históricamente originadas, y desaparece junto con las condiciones que lo produjeron».

En el segundo caso, cuando decimos: «los fenómenos de alienación tienen carácter suprahistórico», nuestro enunciado es igualmente elíptico; puesto que le faltan diversos elementos, es un resumen

2. Quisiera enfatizar que no planteo esta cuestión, que parece provocar una respuesta trivial, por consideraciones especulativas, sino en base a experiencias provenientes de discusiones ya realizadas sobre este tema. En el año 1965, en una discusión de la revista *Nowe Drogi* que tenía por tema mi libro *Marxismus und das menschliche Individuum,* uno de los participantes se empeñaba en «descalificar» la teoría de la alienación como teoría filosófica inútil para la praxis; para ello recurría a la mala experiencia que había hecho al intentar resolver con su ayuda un problema económico concreto, cosa que por supuesto no le resultó. Se podría decir, por cierto, que quien pone preguntas ilógicas no puede esperar respuestas inteligentes: a nuestro «crítico» le ha ido como a quien intentara emplear la teoría de la relatividad de Einstein para diagnosticar las dolencias del aparato digestivo, y se asombrase luego de que este test no produzca resultados positivos.

aun más escueto que la primera afirmación. Aquí no se trata, en efecto, de la caracterización de los fenómenos de alienación concretos relativamente a su duración temporal, cosa que era el objeto del primer enunciado, sino de la respuesta a la cuestión de si la objetivación de la actividad humana puede transformarse en enajenación solamente en el orden social capitalista, o también en otros órdenes, especialmente en el socialista. Si ampliamos la respuesta elíptica a esta pregunta, textualmente «los fenómenos de alienación tienen carácter suprahistórico», hasta una respuesta completa integrándole los elementos que faltan, ésta dice así: «los fenómenos de objetivación pueden, bajo el influjo de determinadas condiciones sociales, adoptar las características de la enajenación no solamente en un solo orden social (en este caso en el capitalista), sino también en otros (en este caso el orden social socialista)».

Si ahora ponemos ambos enunciados uno al lado del otro, desaparece la apariencia de contradicción producida por las palabras en que formulamos las dos afirmaciones elípticas. Los enunciados que aquí examinamos hablan de cosas diferentes y se ocupan del fenómeno de la alienación en un sentido diferente, lo cual excluye la posibilidad de su contradictoriedad. La tesis de que toda alienación está concretamente determinada y su existencia depende de la duración de las condiciones sociales que la producen, así como la afirmación de que la objetivación puede degenerar en enajenación en todo orden social, pueden ser verdaderas o falsas, pero, desde un un punto de vista formal, con certeza que no son contradictorias. Puesto que ya nos hemos ocupado anteriormente con la primera de las tesis y que ésta no suscita objeción desde el punto de vista marxista, nuestra tarea se reduce al análisis de la segunda tesis, la cual es objeto de enconadas controversias en los círculos marxistas.

Sobre la posibilidad de la alienación en el socialismo

En los *Manuscritos de París* de 1844 Marx dice, sobre la superación de la enajenación:

> Esta propiedad privada *material*, directamente *sensible*, es la expresión material, sensible de una vida *humana enajenada*. Su proceso —la producción y consumo— es la revelación *sensible* del movimiento de toda la producción hasta ahora, es decir de la realización o realidad del hombre. La religión, familia, Estado, Derecho, moral, ciencia, arte, etc. no son sino formas *especiales* de la producción, hallándose sometidas a su ley general. Por tanto la positiva superación de la *propiedad privada*, apropiándose la

> vida *humana*, es superación positiva de toda enajenación, o sea el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*.[3]

En este pasaje se funda el convencimiento de quienes excluyen *ex definitione* la posibilidad de la alienación en el socialismo. Puesto que en efecto el propio Marx ha dicho que la superación de la propiedad privada trae consigo la superación de *toda* enajenación, y como el socialismo supera la propiedad privada, supera también con ello todo tipo de enajenación.[4] Lo sabroso del asunto es que se reclaman de este paso de los *Manuscritos* —ni el más claro ni el más interesante— precisamente aquéllos que en otros respectos niegan la madurez marxista de éstos. Pero como quiera que sea, precisamente este pasaje, aunque contiene efectivamente la afirmación sobre el fin de toda alienación con la superación de la propiedad privada, habla en contra de la intención de quienes a él apelan. Puesto que en él leemos sin posibilidad alguna de malentendido que la religión, la familia, el estado, etc. (en la frase precedente esta lista es más larga e incluye además a la moral, el arte, el derecho y hasta la ciencia) son formas de la alienación. ¿Desaparecen ellas en el socialismo? Ni esperanzas. ¿Sigue entonces existiendo la alienación en el socialismo?

Esta es una pregunta en cierta medida ingenua, que sólo merece que la considere por estar actualmente en discusión.

Según Marx —sus puntos de vista al respecto los expuso en la *Crítica al programa de Gotha*— el orden social comunista se descompone en dos fases de desarrollo: una inferior, el socialismo, y una superior, el comunismo propiamente tal. En la primera fase del desarrollo social luego de la caída del capitalismo (la dictadura del proletariado debía ser, según la concepción de Marx, un período de transición entre capitalismo y socialismo), en el socialismo, siguen existiendo todavía restos del sistema capitalista derrocado: la división de la sociedad en clases, la división del trabajo en trabajo físico e intelectual, urbano y rural, el estado con su burocracia, etc. Esto no es sino comprensible: aún si se tiene por moneda contante la visión de la etapa superior de la sociedad comunista tal como la bosquejó Marx, resulta claro que ésta solamente puede ser alcanzada después de un tiempo prolongado, necesario para la realización de los supuestos materiales y humanos (morales también) del comunismo.

3. OME 5, pp. 378-379.
4. Véase el artículo ya citado de Roger Garaudy en la revista *Voprosy filosófii*: «El comunismo no solamente pone fin a toda alienación del trabajo, sino también a todas las formas de la enajenación» (*loc. cit.*, p. 74).

Hasta que esto se produzca, los productos enajenados de la actividad humana, que fueron tomados del orden social anterior porque se habían hecho necesarios para la vida de la sociedad, siguen conservando como antes su carácter de enajenación. Ciertamente que en la nueva constelación del poder y de las relaciones sociales ellos transforman su carácter, su forma de funcionamiento y demás factores de esta especie, pero no se transforma —y a la luz del marxismo esto tampoco sería posible— su *característica fundamental* en cuanto *productos de la alienación.* Mientras reine la economía mercantil —aun cuando el llamado mercado libre sea reemplazado por la economía planificada— habrá productos-mercancía, y éstos son *ex definitione* —en este caso en base a la definición de la teoría marxista en la cual nos basamos— una forma de la enajenación. Mientras subsista la división del trabajo con su especialización —no sé yo si el trabajo en la cadena de montaje «socialista» será menos embrutecedor que el de la «capitalista» (las comillas tienen por objeto el subrayar que es un disparate trasladar las diferenciaciones sociopolíticas a la *misma* técnica de producción en diversos sistemas sociopolíticos)—, la enajenación del proceso de trabajo sigue vigente. Mientras subsista el estado como aparato de violencia física —aun cuando dejemos constancia de que esta violencia se ha transformado cualitativamente porque está dirigida contra una clase diferente— sigue éste siendo un producto alienado, del cual hablaron expresamente Marx y Engels, para quienes el comunismo significaba, entre otras cosas, la superación de esta enajenación. Mientras subsista la burocracia —así la estatal como la burocracia del partido— sigue ésta siendo, aunque nos encontremos frente a un estado socialista, una forma típica de aparición de la alienación, de lo cual nos ha convencido nada menos que precisamente Lenin, a quien difícilmente se puede considerar sospechoso de ignorancia a este respecto. Igualmente ocurre con fenómenos sociales tales como la diferencia entre trabajo físico e intelectual, nacionalismo, odio de razas, etc. Todas éstas son formas de aparición de la alienación, y en ello nada cambia el hecho indudable de que con la irrupción del socialismo muchas cosas han cambiado, que el estado sirve ahora a otros, que la estructura de clases se transforma, y también las relaciones de trabajo, y muchas otras cosas respecto a las cuales trataron de esclarecerme diferentes autores, amables unos y menos amables los otros, cuando, en el curso de la discusión sobre mi libro *El marxismo y el individuo humano,* intentaban demostrar, «en comisión de la sociedad», la falsedad de mis tesis sobre la alienación en el socialismo. ¿Se sigue de ello que la enajenación deja de ser enajenación? ¡Ni cosa que se le parezca! De ello se sigue solamente que escribir «en

comisión» no quiere decir que los argumentos se hagan más consistentes; demuestra solamente que hay gente a la que asalta un terror pánico al marxismo, tan pronto éste es aplicado al socialismo.

Esto sin embargo no modifica en nada el hecho de que la lucha por la superación de la alienación tampoco pierde su importancia en el socialismo. Porque de eso se trata en último término: no de constatar que hay alienación en el socialismo, por la mera satisfacción teórica de semejante constatación, sino de reunir fuerzas para la lucha *contra* los fenómenos de enajenación, para la lucha por la superación de la enajenación.

La teoría de la alienación conserva su función sociotécnica en el socialismo, hasta podría decirse que la potencia y la profundiza —al menos teóricamente—, a favor del carácter planificado de la sociedad socialista. Teóricamente la planificación desde arriba del desarrollo social debería hacer más fácil la lucha por la superación de la enajenación. De ello no se sigue ni mucho menos que la teoría y la praxis coincidan, y uno de los principales obstáculos para ello reside en la debilidad de los conocimientos marxistas de quienes afirman dejarse guiar por estos conocimientos en la planificación de la vida social. Uno de los síntomas de esta debilidad reside en que no se comprenda la teoría de la alienación y su función sociotécnica en el socialismo, y en consecuencia se la menosprecie.

Pero también a este respecto se va transformando la situación, cosa que debería llenarnos de la confianza de que, a pesar de todo, la razón terminará por imponerse, y que los esfuerzos teóricos en este campo valen la pena. Si a comienzos de los años sesenta el pensamiento racional sobre los problemas de la alienación tocaba a su fin tan pronto como era cuestión de la alienación en el socialismo —a menudo se negaba *ex definitione* la existencia de este problema en el socialismo—, ya a mediados de los años sesenta encontramos una concepción nueva al respecto, incluso en círculos especialmente «ortodoxos». De ello dio pruebas la conferencia de filósofos y sociólogos soviéticos en marzo de 1966 en Moscú, que estuvo dedicada, entre otras cosas, a la problemática de la enajenación en el socialismo. El autor del informe sobre esta conferencia resumió las diferencias de opinión que se hicieron visibles en la discusión, de la siguiente manera:

> Las diferencias de opinión sobre el problema de la alienación pueden ser reducidas a tres puntos de vista:
>
> 1) En el socialismo existen restos de fenómenos de alienación. Un proceso de superación de la alienación está en curso.
>
> 2) Rasgos de alienación, ajenos por su esencia a la sociedad

socialista, no solamente han quedado como herencia del capitalismo, sino que vuelven a reanimarse en uno u otro lugar en forma de burocratismo, de culto a la personalidad, de religión, en razón de complicadas contradicciones que se dan en la realidad socialista.

3) El concepto de alienación no es aplicable a la sociedad socialista, en consideración del carácter estrictamente histórico del fenómeno «alienación», que es solamente característico de la forma de producción capitalista y está determinado totalmente por la propiedad privada.[5]

El informante refiere, además, que solamente una de las participantes en la discusión, Modrshinska, defendió esta tercera tesis; la mayoría de ellos, incluyendo filósofos y sociólogos soviéticos de renombre, rechazaron este punto de vista. Es digno de considerar el que no solamente defendieran la concepción de que los fenómenos de enajenación en el socialismo eran reliquias del capitalismo, sino también la tesis de que el socialismo podía producir las condiciones para el surgimiento de nuevas formas de alienación, específicas de éste (burocracia, culto a la personalidad), junto con las formas antiguas (religión). Esta discusión, que en ningún caso llegó a negar la validez del concepto de alienación en el marxismo (cosa que años antes sucedía incluso a marxistas de fama, como lo demuestran las opiniones a las que pasamos revista en el primer capítulo) ni tampoco se conmovió por constatar que la alienación se da en el socialismo, es cosa nueva y testimonio del progreso del pensamiento marxista bajo la presión de las nuevas informaciones en el campo de la teoría marxista y de la praxis de la construcción socialista.

Como ya queda dicho, negar la alienación en el socialismo pura y simplemente porque se ha convenido alguna vez en limitarla al capitalismo, es, a la luz del marxismo, un disparate teórico. Peor aún, esta «medida defensiva» acarrea daños efectivos a la construcción del socialismo, porque debilita, cuando no mata, el impulso para una actividad que persiga la superación de la alienación, y que es un elemento importante en el desarrollo de la sociedad socialista. ¿En qué consiste esta actividad?

Vuelvo sobre un pensamiento repetidas veces expresado, que ha de ser traducido aquí al lenguaje de lo concreto: dos aspectos de la teoría de la alienación determinan su valor y su poder sociotécnico. Primero, que ésta permite una articulación y una clasificación espe-

5. A. A. Shevchenko, «El hombre en la sociedad socialista y en la burguesa», en *Filosofskiie Nauki*, n.º 4 (1966), p. 158.

cíficas de los fenómenos sociales, al subrayar aquellos que poseen la característica de la enajenación; y segundo, que desvela la legalidad general de la superación de la alienación a través del cambio de las condiciones sociales que la producen. *Ad usum* de escépticos que ponen en duda que una afirmación general de esta especie tenga realmente una influencia sobre la acción práctica de los seres humanos, me permito volver sobre el ejemplo de un campo diferente ya citado: la ley de gravitación y las conclusiones que se derivan de su conocimiento para la actividad ingenieril práctica del hombre. El «ingenuo» que pusiese hoy en duda la importancia práctica incluso de la formulación primitiva de esta ley por Newton, para no decir nada de la complicada generalización de Einstein, lo descartaríamos simplemente como ignorante con el cual no vale la pena discutir sobre este tema. Con los «ingenuos» en relación a las leyes que rigen la sociedad nos comportamos de manera mucho más tolerante: la ignorancia recibe el nombre ennoblecedor de «punto de vista» o, si no, de «dogmatismo». Puede también que sea dogmatismo, pero no respecto a las teorías de los clásicos del marxismo, que defendieron en efecto cosas diametralmente opuestas a estos dogmas, sino dogmatismo en relación con principios tácticos y reglas de juego que han sido fijadas en las últimas sesiones plenarias del Comité Central. En realidad se debilita la fuerza teórica del marxismo, y se minan las posibilidades de su acción práctica sobre la construcción del socialismo si se rechaza uno de los elementos teóricos importantes de la teoría marxista.

¿No es exagerado este juicio? ¿No es posible construir el socialismo aun sin reconocimiento de la teoría de la alienación con todas las consecuencias que de ella se derivan? No, el juicio no es exagerado, si bien —como la praxis lo demuestra— el socialismo puede también ser construido sin conocimiento, e incluso contra el conocimiento de esta teoría. Sólo que entonces se hace peor, sin darse cuenta de lo que se hace, y esto, con seguridad, en nada favorece a la acción orientada a un fin. En cambio este desconocimiento ayuda a velar las manifestaciones negativas, a ocultarlas, aunque éstas terminen tarde o temprano por hacer su aparición en la forma de obstáculos del desarrollo social que se descubren de repente, de consecuencias indeseadas e incompatibles con las metas del socialismo, como la deformación de la personalidad en la sociedad socialista, incluso en forma de explosiones que son una demostración crasa de la inseguridad y hasta de la bancarrota de una actividad social aparentemente conforme a un plan.

Porque de esto se trata por último en la aplicación de la teoría de la alienación a la vida de la sociedad socialista: de superar la

espontaneidad del desarrollo que resulta de que los hombres pierdan el control sobre los productos de su actividad, y —por el contrario— de ayudar al triunfo de los fundamentos del desarrollo social conforme a un plan, es decir, el que corresponde a las metas e intenciones de los hombres en esta sociedad.

Concretamente se trata, en la sociedad socialista, de superar la enajenación en tres niveles:

a) en la relación entre el hombre y las instituciones sociales;

b) en la relación del hombre con la naturaleza;

c) en la relación del hombre con su propia personalidad, formada por la sociedad.

No tengo naturalmente la intención de referirme en este lugar con detalle a toda la problemática que se puede resumir con estos tres puntos. Sería necesario escribir casi un manual de política social del socialismo. No se trata de eso, y yo no me siento llamado a hacerlo. Para nuestros fines basta plenamente con registrar —naturalmente de manera selectiva— la problemática dada y mostrar su conexión con la función sociotécnica de la teoría de la enajenación; o, dicho de otra manera, señalar de qué forma puede contribuir la teoría de la enajenación a la solución de las tareas prácticas de la construcción socialista y del desarrollo de la sociedad socialista.

a) Elijo de esta rica problemática tres cuestiones clásicas, por haber sido tratadas ya por los clásicos del marxismo: el estado, el partido, la burocracia. Por cierto que hay muchas otras instituciones que, creadas por los hombres, se convierten en productos enajenados y actúan independientemente de la voluntad de sus creadores, e incluso en contra de ella, como una fuerza enemiga del hombre. Los que hemos traído a colación son especialmente apropiados como objetos de consideración, no solamente porque ya sirvieron a los clásicos como ejemplos de alienación, sino ante todo porque se trata con ellos de formas de alienación que resultan en la vida social especialmente torturantes para los seres humanos, y llegan incluso a amenazar su existencia. ¿Cambia algo de esta situación la conciencia de que se trata de ejemplos de enajenación? Sí y no. No, en el sentido de que aun el más profundo conocimiento del estado como alienación no puede producir la eliminación del estado o, como se dice conforme al uso lingüístico marxista, no puede hacerlo extinguirse, mientras la función del estado sea inevitable, aun como aparato de compulsión, para la vida y la supervivencia de la sociedad en cuestión. Sí, y de todas maneras sí, cuando se trata de una actividad social consciente que pretende remediar al menos en parte el mal y liquidarlo por completo en el futuro. No se trata de milagros,

porque éstos no puede hacerlos la sociotécnica, sino de un proceso de transformaciones conscientes orientadas a una meta determinada, aunque este proceso se asemeje a la aproximación a una *asíntota,* es decir, aunque sea infinito.

Comencemos con el estado. De acuerdo con el marxismo —cosa que frecuentemente se olvida— es éste una institución con dos tipos de funciones: una organización para el gobierno de los hombres, es decir, una organización compulsiva, sustentada sobre «grupos de hombres armados», que tiene siempre un carácter de clase, y una organización para la administración de cosas, que consiste en la función administrativa en la más amplia acepción de esta palabra (que por supuesto incluye también la función de la planificación económica). La primera es, según el marxismo, un producto histórico ligado a la sociedad de clases; *siempre* es alienación, y es por ello que la sociedad comunista ha de ser una sociedad sin estado, porque esta forma de enajenación tiene que extinguirse junto con las clases y la lucha de clases. Por el contrario, la función de la «administración de cosas», como dice Engels, la función administrativa, permanecerá, y *en este sentido* seguirá existiendo el estado; esta concepción, entre otras cosas, distingue a los comunistas de los anarquistas.

Éste es el ABC del marxismo en relación al estado, del cual teníamos que partir —aunque ya había sido tratado en el segundo capítulo y consiste en verdades de perogrullo— para pasar a la cuestión más importante para nosotros. Lenin decía que para ser marxista no bastaba con reconocer la lucha de clases, había que reconocer también la dictadura del proletariado. Esta expresión de Lenin estaba relacionada con determinadas condiciones y metas de la lucha dirigida en aquel entonces contra el oportunismo. Parafraseando las palabras de Lenin y su mordiente, se podría decir que sólo puede valer como marxista quien no solamente vea el carácter de clase del estado, sino que profundice esta comprensión hasta el postulado de la extinción del estado en el socialismo con la perspectiva de su total supresión —repito, en cuanto organización compulsiva sustentada por un «grupo de hombres armados»— en el comunismo. No se trata aquí de declaraciones vacías, sino de una actividad que les corresponda, cosa que tiene que resultarle clara a cualquiera que haya leído *El estado y la revolución* de Lenin.

Vamos a examinar ahora el problema del estado como forma de alienación no en base a los escritos de juventud de Marx sobre la alienación política, tampoco en base a los trabajos del Engels maduro, como *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* o del *Anti-Dühring,* donde se formula la cuestión de la extinción del

estado como principio y en forma extremadamente cortante, sino basándonos en *El estado y la revolución* de Lenin. Lenin no utiliza en realidad, en el contexto de su teoría del estado, la palabra «alienación», pero esta teoría está basada inequívocamente en la teoría de la alienación marxiana. La confrontación de esta obra con la realidad de los países socialistas impone una serie de cuestiones.

De lo que se trata no es que el estado, ni el ejército permanente, ni los órganos de la compulsión física, etc., hayan comenzado a extinguirse con la victoria del socialismo, sino que se hicieron por el contrario más fuertes (especialmente los «órganos de la compulsión física»), que han crecido por encima de la cabeza de la sociedad socialista y llegaron a «independizarse» de una manera casi ejemplar, como lo había previsto la teoría marxista. Puesto que la revolución tomó un curso diferente al que habían supuesto Marx y Engels (simultáneo estallido de la revolución en los países más importantes del mundo) y también diferentes al que habían predicho Lenin y los bolcheviques (la cadena se rompe por su eslabón más frágil y la revolución puede *comenzar* en un país, pero luego se producirá la irrupción en los países occidentales económicamente decisivos); el cerco capitalista se mantuvo, se produjeron intentos de intervención; luego vino la competencia de ambos sistemas, con implicaciones militares, etc. Todo esto es verdad, y solamente un orate podría pedir, en estas condiciones, la inmediata «extinción» del estado socialista como organización de compulsión física en todas sus formas.

Ello no obstante, sigue subsistiendo un pequeño «resto» que nos exige preguntarnos qué consecuencias trae consigo el dejar de lado un aspecto tan importante de la teoría marxista como es la teoría de la alienación. El estado *es* un producto enajenado, creado por el hombre, pero que se alza sobre éste. Y mientras el estado —como organización compulsiva— subsista, es *ésta* su esencia. Esto se refiere a todo estado, también al de la dictadura del proletariado; si esto no fuese así, los clásicos no habrían insistido tanto sobre la necesidad de deshacerse de esta organización y conservar sus huellas solamente en el museo de las curiosidades (Engels). Así pues, cuando las circunstancias sociales hacen necesario prolongar la vida de esta «joya», y hasta de fortalecerla en muchos respectos (defensa nacional), de ello con certeza que no se deriva la necesidad de aquel mundo orwelliano que por propia, triste experiencia conocemos.

No se trata de retorcerse las manos y caer en la desesperación o en el anticomunismo. Sin querer justificar nada de aquello que es simplemente una lacra, un crimen, no debemos olvidar que éste ha sido el curso de las cosas en todas las grandes revoluciones, empezando por la francesa. A nosotros, los comunistas, nos parecía

que íbamos a ser mejores, más inteligentes, más racionales. No lo hemos sido, y hasta es posible explicar por qué ha ocurrido así. Tal cosa debería ser hecha sin parapetarse detrás de la demonología del «estalinismo». Pero lo más importante que *hay que hacer* —si no queremos permitir que sea aniquilada la admirable visión marxiana del comunismo— es encontrar un remedio contra la extensión del mal de la alienación política. Repito: no se trata de «milagros», de la liquidación del estado y de sus órganos en razón del sueño del paraíso comunista sin estado, sino de una sociotécnica racional, *factible,* que ponga por el momento límites al mal y allane el camino para su supresión en un futuro previsible. Y precisamente aquí es donde viene a decir su palabra la teoría de la alienación y de su superación.

¿Cómo? ¿Qué consejo es el que da? He señalado que no tengo la intención de escribir un manual de política social; tanto menos la tengo de propinar consejos «desde la cima de la teoría hacia abajo», esto sería un disparate completo. Estas cosas hay que resolverlas y concretamente —fieles en ello al principio marxista de que la verdad es concreta— conforme a la relación actual de fuerzas y a la diferenciación de las sociedades socialistas a escala internacional, en cada ocasión de manera diferente, tomando en consideración las condiciones específicas interiores y exteriores. Pero siempre, en cada una de estas situaciones concretas, sobre el terreno de la teoría de la alienación, de la cual hay que partir si no hemos de olvidar que no es meta del socialismo hacer más profunda y potenciar la enajenación política, sino superarla y por último suprimirlo; que es solamente un mal necesario el que ampliemos el poder del estado, en especial de los llamados órganos de seguridad, en caso y en la medida en que esto sea realmente tan necesario como afirmamos; y si el poder de estos órganos nos llena de orgullo, como lo aseguramos con ocasión de los desfiles y las ceremonias, tiene que llenarnos también, al mismo tiempo, de la mayor preocupación, instándonos a dar pasos concretos, para domar al *golem* al cual hemos insuflado vida. Y esto puede hacerse no solamente pensando en la advertencia de Lord Acton, que todo poder corrompe y el poder absoluto lo hace absolutamente (cosa que nos ha enseñado antes que nada nuestra propia experiencia, y la lección no está aún terminada, por desgracia), sino ante todo pensando en las doctrinas del maestro —que al menos de palabra profesamos— según la cual el estado es una forma de enajenación sin cuya superación no se puede construir el comunismo. Quien se aparte de esta tesis, como hizo Stalin, se aparta del marxismo.

Esto no es mucho, puesto que no proporciona soluciones inme-

diatas, totales y ciento por ciento seguras. Así dicen los «impacientes», e impaciencia semejante es típica de la mentalidad pequeñoburguesa. Tanto los revolucionarios —los auténticos, que saben que entre los principales atributos del revolucionario se cuenta la perseverancia y la paciencia— como los representantes de las ciencias sociales, que generalizan la experiencia del desarrollo social, tienen claro que la internalización de semejante consciencia por parte de un movimiento de masas puede lograr muchas cosas, que es ella misma un poder. Cuando la idea se apodera de las masas, escribía Marx, joven aún pero ya espiritualmente maduro, ésta se transforma en una fuerza material. La teoría de la alienación y de su superación, por cierto que unida al intento de aplicarla concretamente a una situación concreta y al derecho de discutir estos temas con independencia, puede convertirse, llevada a la conciencia de las masas, en un poderoso motor de la sociotécnica. Naturalmente que en estas «masas» cuento también a «los de arriba», sin los cuales, por lo demás, toda la operación sería inútil. Así pues, es poco, y sin embargo mucho, como por lo general sucede al aplicar una teoría general a la praxis: con ella no obtenemos soluciones directas, pero sí obtenemos impulsos y fundamentos para las indirectas, a menudo extraordinariamente efectivas, que serían imposibles sin esta base de despegue teorética.

La cosa es tanto más interesante e importante, cuanto que toca mediatamente un problema futuro que hasta el momento hemos dejado de lado en silencio: la función administrativa del estado en el comunismo. Sobre este problema los clásicos no dijeron absolutamente nada: porque no acostumbraban a ocuparse —por temor a caer en el error de los utopistas— con «pronósticos» para un futuro muy lejano, pero también porque en aquel tiempo esta problemática y los peligros relacionados con ella no se dibujaban tan claramente como hoy día.

De acuerdo con los clásicos el estado conservará también en el comunismo la función de la administración de cosas, la función administrativa. Esto es obvio. El tránsito por las calles, y también por el espacio, tiene que ser reglamentado; hay que ocuparse de la salud de los seres humanos, construir hospitales, etc.; debe planearse la producción y la distribución de los bienes, y por cierto que a escala mundial, etc., etc. Ahora bien, *esto* sólo lo puede hacer una fuerza organizada; de acuerdo: organizada de otra manera de lo que lo está ahora, pero de todas formas una fuerza de algún modo organizada. Esta «administración de cosas» —dando por supuesta la existencia de toda clase de autogestión— tendrá que estar centralmente organizada y ser altamente competente y especializada, y requerirá, aun cuando existan —cosa que es por lo demás indispensable— compu-

tadoras de enorme capacidad, un aparato de gerencia ampliamente ramificado. Esta organización y otras se reúnen en la función administrativa del estado. En *esta* forma éste seguirá existiendo también en el comunismo, cosa que sólo pueden ignorar los sueños completamente irreales de los anarquistas. Marx y Engels propinaron ya en el siglo pasado una severa reprimenda a los anarquistas por soñar de manera tal; ¡qué es lo que no dirían hoy, en atención al desarrollo moderno de las relaciones de producción a escala mundial! Pero si hoy día más de un marxista brilla por su ignorancia a este respecto, especialmente en lo que toca a la distinción y el trato diferenciado de estas dos funciones y aspectos del estado por los clásicos, esto sólo puede explicarse por no haber leído, o haber leído sin mayor atención los textos correspondientes.

Traigamos a colación en este lugar algunas citas de las obras de los clásicos, que demuestran contundentemente que Marx y Engels en ningún caso se entregaron a la ensoñación y la utopía sobre la desaparición sin más del estado en el comunismo.

Marx dice en la *Crítica del programa de Gotha* (y Lenin subraya este paso en su *Cuaderno azul*, donde están anotados los extractos para *El estado y la revolución*) sobre la *transformación* (y no simplemente supresión) del estado en el comunismo:

> Cabe entonces preguntarse: ¿qué transformaciones sufrirá el sistema del estado en una sociedad comunista? En otras palabras, ¿qué funciones sociales seguirán existiendo en ella que sean análogas a las funciones estatales actuales? Esta cuestión sólo puede responderse científicamente, y con mil diversas combinaciones de la palabra pueblo con la palabra estado no llega uno ni un salto de pulga más cerca del problema.[6]

Como vemos, Marx no tenía la menor duda de que la extinción del estado no significaba que fuesen a desaparecer *todas* sus funciones, y exigía un análisis científico del problema.

En su carta a Bebel (20-23 de enero de 1886) Engels escribía, en relación al sistema de las cooperativas, sobre el cual tenía una opinión diferente a la de Lassalle y otros:

> Y que en la transición a la plena economía comunista tendremos que aplicar el procedimiento cooperativo en más extensa medida como etapa intermedia, es cosa de la que Marx y yo nunca hemos dudado. Sólo que las cosas se dispondrán de tal manera que la sociedad, es decir por lo pronto el estado, se reserve la propiedad de los medios de producción, y de esta manera no puedan consoli-

6. MEW, t. 19, p. 28.

darse los intereses particulares de la cooperativa frente a la sociedad como un todo.[7]

Verdad es que aquí sólo es cuestión de la transición a «la plena economía comunista», pero en todo caso para Engels la existencia del estado en alguna forma no está en discusión.

Por lo demás, Engels —que en 1891 en sus observaciones sobre el programa de Erfurt (*Contribución a la crítica del proyecto de programa socialdemócrata de 1891*) escribía que el movimiento obrero sólo puede llegar al poder en la forma de una república democrática, y que «ésta incluso es la forma específica para la dictadura del proletariado, como ya lo demostró la gran revolución francesa» (Lenin subrayó estas palabras en el *Cuaderno azul*)— hace frente contra la idea de las pequeñas repúblicas y recalca los méritos de la centralización estatal: «¿Qué ha de surgir en su lugar [de la multiplicidad de pequeños estados, A. S.]? En mi opinión el proletariado sólo puede utilizar la forma de la república una e indivisible».[8]

En este contexto tenemos que llamar la atención sobre un peligro potencial de alienación en el comunismo, sobre el cual —para indignación de muchos partidarios de la liquidación de los problemas sociales difíciles por medio de decisiones *ex definitione*— he escrito en mi libro *El marxismo y el individuo humano.* Aun si suponemos que en el comunismo no habrá «grupos de personas armadas», no habrá estado en *este* sentido, habrá sin embargo «grupos de gente administrativa» —y tiene que haberlos, ya que en milagros no creemos—, por lo tanto existirá también el estado (no importa como se llame, también se le puede dar otro nombre) precisamente en *este* sentido. Estos administradores, planificadores, organizadores a escala mundial, van a formar un cuadro, puesto que respecto a información, competencia y continuidad de las decisiones que serán necesarias para el normal funcionamiento del mundo bajo estas condiciones, bien podemos despachar al reino de los cuentos de hadas algunos sueños de Marx que todavía resuenan en la *Ideología alemana*: los sueños de que el hombre universal de la sociedad futura, que a lo largo del día se ocupa «alternativamente de la caza, la pesca, la pintura y algunas otras cosas» (estoy citando a Marx), pase a visitar por aburrimiento la «Comisión de planeamiento cósmico», envíe al planificador de servicio a pasarse una horita de placer con su amiga, y se dedique él mismo a planificar un poco. Dejemos estas niñerías. Si no es que suponemos que sobre este mundo del futuro no se puede

7. MEW, t. 36, p. 426.
8. MEW, t. 22, pp. 235-236.

decir pero absolutamente nada, porque será tan fundamentalmente diverso del nuestro que no hay manera de que nos lo imaginemos (en este caso habría que dejar de una vez por todas de romperse la cabeza al respecto), se puede suponer en efecto razonablemente que ha de tratarse de grupos de personas sometidas a un riguroso control social, y que estarán en un contacto consultivo constante con la población mundial o con partes de ella, según sean sus tareas concretas, pero serán grupos relativamente estables, que dispondrán de un ejecutivo *global*. Sería ocioso adentrarse aquí en detalles, pero hay una cosa que debe ser vista y enunciada claramente: con ello se produce una situación en la cual la objetivación *puede* degenerar en alienación. Basta una sola falla en el mecanismo del control social, que permita que éstos y otros «grupos de managers» semejantes comiencen a funcionar por su cuenta, y ya están dadas las condiciones de la alienación.

Por tanto, tampoco en el comunismo puede excluirse a priori el peligro de la alienación, cosa que naturalmente, en vista del gran radio de la acción orientada a su superación, eleva el valor sociotécnico de la teoría de la alienación; este peligro obliga prácticamente a incluir las premisas de la teoría de la alienación en el programa del planeamiento social, incluyendo los programas de las computadoras, que funcionarán en la sociedad comunista como «detectores del peligro de alienación».

Lo que va expuesto hasta el momento podría dejar la impresión de que la función sociotécnica de la teoría de la enajenación en la cuestión del estado, se reduce a conclusiones indefinidas y encima de ello negativas: el estado es un producto enajenado, por tanto la superación de la enajenación debería consistir en producir las condiciones para la extinción del estado. Como queda dicho: el hecho ya de que la opinión pública se haga consciente de estas verdades tiene un valor práctico; pero ciertamente que éstas son solamente afirmaciones generales si ha de dejarse abierta la cuestión de cuáles sean las condiciones decisivas que hay que lograr para la extinción del estado. Basta con no considerar la teoría de la alienación del estado aparte de las teorías marxistas, sino en el contexto mismo de éstas, para obtener un elemento nuevo e importante para la respuesta a esta cuestión. Esta respuesta dice así: lo que importa es desarrollar por todas partes la *autogestión de los productores*. Nuevamente se puede argumentar que también esta respuesta adolece de indefinición, porque no ofrece formas de comportamiento concretas para situaciones concretas. Pero quien espere respuestas *tales* de una teoría general, no sólo no comprende la función de ésta, sino que la deforma. Porque, en efecto, es una respuesta que concreta tanto las conclusiones de la

teoría de la alienación y de la superación de la misma, que abre con ello la posibilidad de consideraciones posteriores en este campo. Más no se puede ni se debe esperar en este caso.

El postulado de la autogestión debería ser visto en estrecha conexión con el problema de la democracia: es, en efecto, una forma más elevada de democracia en relación a la democracia parlamentaria, porque reúne en sí de manera especial funciones de la representación popular y del poder ejecutivo. La idea de la autogestión de los productores la tomó Marx de los socialistas utópicos, para quienes —y a este respecto Saint-Simon, Fourier y Owen están en un solo frente— era ésta la idea central de su representación del nuevo orden social. Naturalmente que si no se tiene la intención de trasladar al presente como fundamento del nuevo orden social la idea de las comunas, «falansterios» y similares —lo que sería simplemente absurdo—, la idea de la autogestión resulta vaga. Si le agregamos, sin embargo, las conclusiones que extrajo Marx de la experiencia de la Comuna de París —la rotación de los funcionarios de todos los niveles, así como la implantación de un límite riguroso de sus sueldos—, la idea general de la autogestión adquiere de pronto un perfil concreto también para nuestra época. Ello no obstante, la idea sigue siendo un postulado indeterminado, puesto que si bien es fácil imaginarse la autogestión en la producción, sin que ella afecte a la planificación central que se hace cada día más indispensable en nuestra sociedad actual, no resulta en cambio tan claro qué significado puede tener la autogestión como sucesora del estado, en tanto éste exista como aparato de compulsión que —como queda dicho— no es posible hacer desaparecer con un pase de vara de virtud, por buena que sea la intención de sus enemigos, mientras su existencia siga siendo necesaria también en el socialismo.

Esta cuestión no la respondió Marx, no solamente porque no era su intención profetizar la evolución futura de las circunstancias sociales, sino también porque, al reclamar la victoria del socialismo simultáneamente en los principales países del mundo, dio por supuesto como un axioma que el estado iba a comenzar a extinguirse inmediatamente después de la revolución socialista, para extinguirse por completo en el curso de la evolución posterior. Nosotros vivimos en un mundo diferente y debemos, por ello, hacernos cuestión de este problema. Nadie tiene una solución ya lista disponible, y sin embargo es necesario que planteemos conscientemente el problema —a escala internacional y sobre el suelo de la teoría marxiana de la enajenación—, pues, de no ser así, no llegaremos a solución alguna, antes bien nos amenaza el peligro de deformaciones que, a medida que el proceso avanza, harán más difícil encontrar una solución.

Vista de esta manera, la perseverancia con que el partido yugoslavo trata el problema de la autogestión —en cuanto problema teórico y práctico— es altamente encomiable. Ella no permite, al menos, que la cuestión caiga en el olvido, y quien se indigna de esta perseverancia y marca implícita o explícitamente como revisionismo las concepciones al respecto, parece olvidar que se trata de concepciones perfectamente auténticas de los clásicos del marxismo, incluyendo aquéllas a las cuales dio expresión Lenin en *El estado y la revolución.* Asunto aparte es el que los experimentos yugoslavos pasen de largo, por así decirlo, ante el problema principal: porque si en la problemática de la autogestión dejamos fuera de consideración la función del estado como aparato de compulsión, y nos limitamos a cuestiones sociales y económicas, y esto aun en un radio muy estrecho, lo que nos queda entre manos no es sino el ratón que han parido los montes. No quiero decir con esto que no sean importantes las cosas que allí están en juego, y que me parezca falso el argumento de que hay que emprender lo realizable aunque queden sin hacer cosas importantes que no son todavía realizables. En modo alguno. Sino que creo, más bien, que hay que pensar en todo, aun en lo que momentáneamente no es realizable, y que estas son cosas sobre las que no hay que callar, sino hacer a la opinión pública receptiva para ellas. El argumento de que de esta manera se desmoviliza a la opinión pública, socavando el poder del estado socialista no es digno de un marxista, si bien —al menos en apariencia— podría aducirse aquí la razón de estado. Es indigno de un marxista porque la mirada de este debe estar orientada a la meta estratégica, a la construcción de la sociedad sin clases, en la cual no hay lugar para el estado como aparato de compulsión, y es por ello que el revolucionario marxista no debe permitir el crecimiento de deformaciones que, en forma de alienación, surgen como obstáculos cada vez más fuertes en el camino de la superación de la alienación.

Un argumento falso, en cambio, es la afirmación de que podría debilitar al estado socialista el que se arme a la opinión pública con la consciencia de que la totalidad del aparato compulsivo —incluyendo el aparato de seguridad, las prisiones, los campos de reclusión, etc.— tiene que ser superado en el desarrollo posterior; un argumento que sólo puede surgir en las cabezas de los burócratas: la fuerza del estado socialista se basa ante todo en la confianza de sus ciudadanos, y esta sólo puede crecer si los ciudadanos están convencidos de que las deficiencias sociales son un fenómeno pasajero.

Lenin recalca, al hablar de la extinción del estado en el socialismo, en *El estado y la revolución,* que en el comunismo no solamente se extinguirá el estado, sino también la democracia, como una forma de

dominación de la sociedad de clases. Es ésta una declaración enigmática, si no se dice por qué cosa ha de ser substituida la democracia en la vida de la sociedad. Pero en este lugar ello es irrelevante para nosotros, y podemos dejar sin respuesta la cuestión. Nos importa, en cambio, la conclusión que de esta afirmación se deduce: si se extingue la democracia, se extinguirán también, naturalmente, las instituciones de la democracia: los partidos políticos.

Es ésta una conclusión inevitable: si se extingue el estado como forma del dominio de clase (como organización compulsiva), tienen que extinguirse también la democracia y con ella sus instituciones, que son su fundamento, y en general el de la vida política en la sociedad de clases: los partidos políticos, los portadores organizados de los intereses de clases. Esto toca a todos los partidos, también a los de la clase obrera; ¿para qué habría de servir un partido semejante, si desaparecen la clase obrera y sus intereses particulares?

Esta visión de una sociedad sin estado y sin partidos políticos, por lo tanto también sin partido de la clase obrera, no la introducimos aquí como ciencia-ficción (si bien hablar de ello queda bastante en el límite de este género literario), sino para hacer visible el problema de los partidos políticos como instituciones sociales de carácter histórico —han surgido en una etapa de la evolución política y van a desaparecer en otra— y al mismo tiempo como productos sociales del hombre que pueden llegar a transformarse en alienación. A este respecto existe una diferencia clara entre el estado y el partido, si bien en ambos casos tenemos que ver con instituciones que son productos del hombre: el estado *es* un producto enajenado, *siempre*; el partido *puede* llegar a serlo.

Para los marxistas el problema de los partidos burgueses al respecto está claro: *son* productos enajenados, cumplen con todos los criterios de la relación de alienación. Pero ¿qué ocurre con el partido obrero, con el partido comunista? ¿No es éste *ex definitione* expresión y portador de los intereses del proletariado, y no está por ello *ex definitione* libre de los atributos de la enajenación?

Hemos recalcado repetidas veces que las soluciones *ex definitione* de estos problemas no conducen a nada: no se trata en este caso de si vamos a designar al partido como producto de la enajenación o no, sino de si éste lleva o no lleva de hecho los atributos de producto semejante.

Con ello hemos llegado al punto más peliagudo y difícil de nuestras consideraciones. Que el estado socialista lleva rasgos de enajenación es cosa que reconocen —en la teoría— incluso los «ortodoxos», aunque no lo digan expresamente. El partido, en cambio, forma parte de los problemas sacrosantos, y plantear esta cuestión vale

como falta imperdonable, como apostasía: tocamos con ello simplemente un asunto de implicaciones prácticas y con diversos intereses creados —también otros más puros, de principio—, y aquí se acaba toda tolerancia frente al temerario que haya osado poner su mano sobre el sagrario. Ahora bien, el sacrilegio está lejos de mi intención, y sin embargo no puedo dejar de tocar en este contexto el tema del partido, de señalar al menos las preguntas que se imponen al respecto.

Comencemos con las expresiones ya citadas de Lenin sobre la extinción del estado: en el comunismo no habrá, conforme a la teoría marxista, estado alguno, y en consecuencia, tampoco habrá partidos políticos. La institución misma de los partidos políticos es, según sabemos, un producto histórico, y aun relativamente joven. Lo más importante para nosotros, sin embargo, es la constatación de que también la concepción y forma del partido obrero, si bien su historia tiene tan sólo cien años, se han transformado. Cuando Lenin se hizo presente a comienzos de siglo con la concepción de un partido de nuevo tipo, transformó la antigua concepción, que se apoyaba entre otras cosas sobre la autoridad de Marx y Engels, haciendo apelación para ello a las condiciones modificadas de las actividades y tareas del partido obrero.

Estas observaciones son modestas, pero importantes para las consideraciones posteriores: de lo que se trata es de hacerse presente que el partido de la clase obrera surgió hace relativamente poco tiempo, que en algún momento ha de morir, que en su camino desde el nacimiento a la muerte natural ha ido cambiando su forma orgánica, la cual es una función de las tareas que el partido encuentra delante suyo en el lapso histórico dado y de las condiciones bajo las cuales ha de cumplir estas tareas. Cuando Lenin rechazó el partido del antiguo tipo parlamentario, adaptado a las condiciones de la democracia parlamentaria, y formuló la idea de un partido de nuevo tipo, lo hizo partiendo de los siguientes supuestos: en la autocracia zarista se necesita un partido que se adapte a la lucha ilegal, por lo tanto un partido de cuadros, compuesto de revolucionarios profesionales y fundado en el principio de la organización militar, rígidamente centralizado. Para la Rusia zarista un partido del tipo del parlamentarismo europeo occidental era evidentemente inapropiado para cumplir las tareas revolucionarias que la ideología socialista ponía en el orden del día. Que Lenin tenía razón es cosa que la praxis ha confirmado: sólo el partido de tipo leninista podía cumplir la obra de la revolución de octubre. El partido de nuevo tipo demostró, en la praxis, bajo las condiciones de la lucha por el poder, su superioridad sobre el viejo tipo de los partidos de la Segunda Internacional.

Esta afirmación contiene, sin embargo, una cierta restricción histó-

rica y una advertencia, que se deduce de la teoría de la enajenación. Sabemos que la concepción del partido se transforma y que ella ha variado con las condiciones históricas de cada situación. Bajo condiciones determinadas, el propio Engels no solamente se mostraba satisfecho con un partido del viejo tipo, sino que tampoco pensaba en uno diferente, convencido de que la forma específica de la dictadura del proletariado iba a ser la república democrática y que el partido de tipo parlamentario iba a llevar al proletariado al poder; esto no era, hacia fines del siglo XIX, una simple especulación, sino la generalización política de las experiencias de partidos socialdemócratas que habían logrado buenos resultados, en especial de la socialdemocracia alemana. No olvidemos que bajo estas condiciones Marx ya había predicho, poco tiempo antes, una evolución pacífica, una transición pacífica al socialismo en una serie de países, especialmente en Norteamérica e Inglaterra. Sólo la modificación de la situación internacional, antes que nada las condiciones de la lucha proletaria en el imperio de los zares, llevaron a Lenin a una nueva concepción del partido, concepción con la cual no vaciló en poner las manos sobre tradiciones sustentadas por la máxima autoridad de los fundadores del movimiento. Al formular Lenin su nueva concepción, no levantó en modo alguno una especie de principio absoluto de organización, sino que puso su idea en conexión estrecha y concreta con las tareas planteadas ante el partido y con las condiciones en las cuales éste debía cumplirlas.

En base a la experiencia de varias décadas, habría que formular aquí la pregunta: la forma organizativa del partido adaptada a las condiciones especiales de la *lucha por el poder*, ¿sigue siendo la forma mejor e intocable de un partido que *ejerce el poder*, y todavía en un sistema unipartidista? Que se puede y hay que pensar sobre estos problemas, de ello da pruebas ya el ejemplo de Lenin, a quien la lucha no solamente contra el burocratismo estatal, sino también contra el del partido deparaba grandes cuidados. Y se trataba entonces, sin embargo, del comienzo mismo del camino, dominaba entonces todavía el *pathos* del período revolucionario, los hombres estaban guiados por motivos nobles, especialmente los funcionarios del partido.

¿Nos encontramos acaso frente al mismo partido de nuevo tipo, si en uno de los casos está formado su cuadro por revolucionarios profesionales que llevan una vida de hambre, con míseras «ayudas» del partido, y ponen en juego su libertad, frecuentemente su vida, guiados por el ideal de la revolución y el bien de las masas; y en el otro, en cambio, el cuadro lo forman *apparátchiks* profesionales, que no sólo tienen privilegios materiales, sino también una posición social privilegiada, como la que el poder, a menudo un poder incon-

trolado y casi absoluto les ofrece, y para quienes sólo existe peligro si se malquistan con la superioridad? La *forma* organizativa sigue siendo la misma, pero el *contenido* es radicalmente diferente, puesto que sería realmente ridículo designar también a estas personas como «revolucionarios profesionales»; en las circunstancias existentes la situación los arroja más bien al papel de conformistas profesionales.

A mi juicio la discusión sobre si de esta forma surge una «nueva clase» es ociosa, ya que *ex definitione*, partiendo del concepto marxista de clase, no tenemos que vérnoslas aquí con una clase, ni siquiera con una capa social, pero con toda seguridad con un *grupo social* organizado, y esto es completamente suficiente. Tanto más cuanto que aquí la cuestión central no es la propiedad, el criterio de la diferenciación de las clases en la significación tradicional de esta palabra, sino el poder, la participación en el aparato del poder conforme a los criterios clásicos de la burocracia: subordinación jerárquica y obediencia jerárquica. Precisamente aquí, en la burocratización del partido, yacen las raíces del «culto a la personalidad», una enfermedad —porque es una enfermedad social— que se alimenta de las fuentes inagotables del poder organizativo. Es por eso que el problema no desapareció del mundo con la muerte de Stalin, y aparece en todo lugar donde exista el suelo organizativo que lo condiciona y lo produce.

¿Puede enajenarse el partido? Sí, claro que puede, y en determinadas condiciones esto es incluso inevitable, y cualquier cosa que no sea la transformación de las condiciones a partir de las cuales este fenómeno medra, será solamente un paliativo, pondrá solamente parches a la situación por algún tiempo, luego de alguna eventual conmoción. Es por ello que en diferentes países hemos podido observar el triste espectáculo, en el cual hombres que habían partido a «redimir la patria» y «fundar una nueva época», resultaban siendo muy pronto «creyentes viejos» empeñados en resucitar los antiguos espectros. Y esto no es un defecto personal, una falla de carácter, o en todo caso no es eso solamente, porque el fenómeno es general.

Ante la tesis de que el partido puede convertirse en objeto de alienación no debe reaccionarse en forma puramente emocional: no habría que demostrar el amor al partido y a la revolución negando los hechos evidentes, sino con una acción que tenga como meta remediar el mal. Enajenarse puede no solamente el partido, sino también la revolución misma, lo cual es una afirmación harto más radical. Y esto lo dijo nada menos que uno de los creadores del marxismo, Friedrich Engels: «Las personas que se alabaron de haber *hecho* una revolución han visto siempre al día siguiente que la revolución *hecha* no se asemejaba en nada a la que habían querido hacer. A esto lo llama Hegel

la ironía de la historia, una ironía a la cual pocos *déiateli* históricos escapan».[9]

A estas palabras seguía, en el borrador de la carta, la frase después tachada, pero harto característica: «Quizás a todos nosotros nos vaya a pasar lo mismo». Y efectivamente. Esta melancolía respecto al destino de las revoluciones *hechas* es innegablemente chocante. Pero Engels dijo tal, y a mí me llena de la confianza de no habernos apartado completamente «del buen camino» si formulamos la cuestión de las posibilidades de hacer algo contra semejante enajenación.

¿Qué hacer? ¿Qué le apunta en este caso a la sociotécnica la teoría de la alienación? Se puede, naturalmente, sacar *per negationem* conclusiones extremas que, como a menudo sucede con las conclusiones extremas, no llevan a ninguna parte: suprimir el sistema unipartidista, suprimir el partido de nuevo tipo. Es la manera típica de tirar el niño junto con el agua —sucia— de la bañera, y esto es tanto más absurdo cuanto que por diversos motivos no solamente sería imposible, sino tampoco lo indicado en interés de la revolución. Tiene que ser, pues, una sociotécnica que ofrezca soluciones menos radicales y menos maximalistas, pero en cambio potencialmente realistas.

Una vez más, no tengo la intención de entrometerme en la política con consejos «desde las alturas de la filosofía». Los programas de trabajo en este campo de acción tienen que ser concretos y diferenciados, adaptarse a las condiciones concretas del lugar y el tiempo. Quien proyecte programas semejantes, debería dejarse guiar, sin embargo, por las orientaciones generales que se derivan de la teoría de la alienación, tomando en consideración lo que han dicho al respecto los clásicos en base a las experiencias de la Comuna de París. A la luz de esto, si se quiere ir a la raíz de la enajenación, las condiciones deben transformarse al menos en dos respectos: mantenimiento incondicional del principio de rotación en los cuadros, especialmente en los niveles más elevados y en los supremos, y amputación draconiana de los privilegios materiales que van unidos al trabajo en el aparato del partido. Si no se cumplen estos dos postulados, la exigencia del fundamento de los fundamentos —la democracia interna del partido— seguirá siendo vana habladuría, y volverán a extenderse como antes todo tipo de «cultos», es decir, la dictadura de los individuos y de los grupos.

Ambas exigencias son tan claras que sobra un comentario. De lo

9. Carta a Vera Sasulich (23 abril 1885), en MEW, t. 36, p. 307. La palabra rusa *déiateli* —la destinataria de la carta de Engels era una rusa— significa «activistas».



que se trata es de quitarle al trabajo en el partido el atractivo material, convertirlo más bien en un pesado deber que darán de lado quienes solamente piensen en su propio provecho; y se trata de poner fin a la impunidad por los métodos y los resultados de la conducción del partido, que está de hecho garantizada por la ilimitada continuidad del poder. Contra esto se podría aducir que ello debilita al partido, porque las personas capaces preferirían otras profesiones, y que renunciar a la continuidad de la conducción sería una merma de su influencia. Yo afirmo que ambas objeciones son falsas: si queremos actuar contra la alienación del partido, el trabajo en el partido no puede seguir siendo una profesión, y una profesión además atractiva. En lo que toca, por otra parte, a la continuidad de la conducción, está claro que ésta no descansa en la eternización de las posiciones directivas, sino en la línea política, que debería ser fijada colectivamente por el partido, y esto no solamente de palabra, sino en los hechos. Cualquier otro procedimiento crea condiciones favorables para la enajenación.

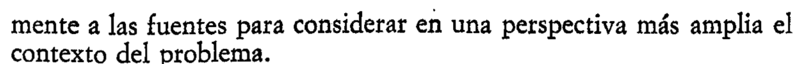
El problema de la burocracia en el socialismo forma, en el fondo, parte de la problemática que acabamos de tratar (o más bien señalar): la del estado y el partido. El elemento principal de estas dos instituciones es su «aparato», es decir, los hombres que ejercen determinadas funciones y están mutuamente en determinadas relaciones de reciprocidad, con lo cual dan al sistema una determinada estructura. Este «aparato» es la burocracia, indispensable en cierto sentido, tanto en el capitalismo como en el socialismo, puesto que mientras subsistan instituciones tales como el estado y el partido, *tendrán* también que existir —conforme a la estructura del sistema— personas que cumplan las funciones características de estas instituciones (cuales sean éstas en una cuestión histórica concreta); es decir, tiene que haber un «aparato» de estas instituciones.

De la burocracia y su status enajenado se ha hablado ya en el segundo capítulo. Algunas observaciones tienen sin embargo aquí su lugar. Quien piense que el concepto «burocracia» deba entenderse como equivalente de las *malas* funciones del «aparato», está restringiendo el significado de la palabra. En su sentido extenso, «burocracia» quiere decir tanto como aparato del estado o del partido, el cual es tanto más peligroso cuanto *mejor* domina, puesto que cuando en el dominio no hay deficiencias no se produce, tampoco, descontento, y tanto más fácil le resulta —por el camino de la alienación— ejercer el poder. Esto es precisamente lo decisivo, que el problema de la burocracia del estado y del partido es el problema del *poder*; en consecuencia, la alienación en este campo es alienación del poder,

y representa para la sociedad la más peligrosa de las formas de la alienación, la alienación *política*. Ésta lleva consigo el peligro del poder absoluto del «aparato» sobre el individuo y sobre la sociedad.

Es necesario recalcar y traer claramente a la conciencia que el problema de la burocracia y su enajenación es más agudo y peligroso en el socialismo que en otros órdenes sociales. Para ello son determinantes los rasgos esenciales de la vida social en el sistema socialista, según éste históricamente se ha dearrollado: como un sistema con un empleador único y un único detentador de la decisión política en cuyas manos está el poder ejecutivo, prácticamente incontrolado por parte de la sociedad. Agreguemos a esto que los dos «aparatos» burocráticos están prácticamente unificados bajo la égida del partido, y con ello quedará completa la imagen del peligro potencial de su alienación. El horror de una situación semejante ha encontrado su expresión plena solamente en la literatura novelística, ya que el lenguaje de la ciencia es demasiado pobre, y está demasiado constreñido por las reglas de su método, como para poder comunicarlo de manera exhaustiva y convincente: estoy pensando en la multitud de imágenes que salen a nuestro encuentro en *1984* de Orwell y en *El castillo* de Kafka.

Que semejante peligro existe, un peligro real que afecta al nervio vital de la sociedad socialista, que no se trata solamente del problema estrecho y secundario de la incapacidad, la chatura, la innecesaria complicación y demora de todos los asuntos —esta letanía de los reproches de cada día contra la burocracia se puede prolongar cuanto se quiera, pero repito que aquí no se trata de eso; de todo ello no solamente da testimonio la literatura, sino también la experiencia de los seres humanos que viven en los países socialistas. Esto, por lo demás, lo dejó dicho nada menos que el fundador de la Unión Soviética y conductor de la Gran Revolución Socialista, Lenin. No son muchos, tampoco entre los marxistas, quienes se dan cuenta cabal del temor y la preocupación con que siguió Lenin, en los años postrevolucionarios y hasta su muerte, los signos de burocratización creciente en el aparato del estado y también del partido en la Unión Soviética. Esto lo demuestran numerosas intervenciones de Lenin precisamente sobre esta cuestión, lo demuestran sus iniciativas para la lucha contra la burocracia, en las cuales apelaba directamente a las masas. En consideración a la importancia de este problema, a su «peliagudo» carácter, y al mismo tiempo a la autoridad a la que aquí recurro, me perdonará el lector la pedantería que significa citar los pasajes correspondientes de los discursos y escritos de Lenin. Por lo demás, puede que esto resulte ser de ayuda práctica para quienes, guiados igualmente por el motivo de la actividad práctica, quieran recurrir directa-



mente a las fuentes para considerar en una perspectiva más amplia el contexto del problema.

Vamos a seguir primero las huellas de Lenin en su lucha contra la burocracia, comenzando por sus famosas Tesis de Abril (*Sobre las tareas del proletariado en la revolución actual*). Según lo escribe en el preámbulo, Lenin había formulado estas tesis un día después de su llegada a Petrogrado (llegó allí el 3 de abril de 1917, y leyó las tesis en una asamblea el 4 de abril). En la quinta tesis, es decir al comienzo de sus consideraciones, Lenin exigía, luego de haber constatado que en el orden del día no estaba la república parlamentaria, sino la república de los consejos: «Supresión de la policía, del ejército, del funcionariado. Remuneración de todos los funcionarios, que tendrán que ser absolutamente elegibles y revocables en cualquier momento, no por encima del salario medio de un buen obrero».[10]

Lenin parte a este respecto inmediatamente y de manera programática del análisis de Marx de las experiencias de la Comuna de París, y toma de éste los postulados más importantes en relación con la lucha contra la burocracia.

Éste era, sin embargo, el programa formulado *antes* de la revolución de octubre. Ahora bien, ¿cómo reaccionó Lenin a las experiencias de la propia revolución? Un año después de las Tesis de Abril, en abril de 1918, publicó *Las próximas tareas del poder soviético*. Aquí encontramos observaciones sobre la inevitabilidad de la aparición de una burocracia en el aparato soviético y el intento de explicar el origen de este fenómeno por medio del carácter pequeñoburgués de Rusia, así como la recomendación de incorporar a todos los miembros de los Consejos —por lo tanto a los delegados obreros y campesinos— a la participación en el gobierno del país.

Lenin estaba convencido de que el sistema de los consejos, despertando a las más amplias masas populares a la vida política independiente, iba a conducir, por primera vez, «a que la población *entera, sin excepción*, aprendiera realmente a administrar y comenzase a hacerlo». Esto es lo que crea, según Lenin, las condiciones para la extinción del estado: «Éstas son las principales características diferenciales del democratismo que se aplica ahora en Rusia, el cual es un tipo *superior* de democratismo, la ruptura con su deformación burguesa, la transición al democratismo socialista y a condiciones que permitan que el estado comience a extinguirse».[11]

Pero Lenin era capaz de ver a largo plazo, y ya en aquella época

10. Lenin, *Werke*, t. 24, Berlín, 1972, p. 5.
11. Lenin, *Werke*, t. 27, Berlín, 1972, p. 263.

dedicaba mucha atención al peligro de la deformación burocrática del poder soviético y a los métodos para luchar contra este peligro:

> Se comprende que el elemento de la desorganización pequeñoburguesa (que en *toda* revolución proletaria tendrá que aparecer *irremediablemente* en una u otra medida, y se presenta especialmente fuerte en nuestra revolución, precisamente a causa del carácter pequeñoburgués del país, de su atraso y de las consecuencias de la guerra reaccionaria) tendrá que imprimir inevitablemente su sello también a los soviets.
>
> Hay que trabajar infatigablemente para completar la organización de los soviets y del poder soviético. Existe una tendencia pequeñoburguesa a transformar a los miembros de los soviets en «parlamentarios» o, si no, en burócratas. Contra esto hay que luchar incorporando a *todos* los miembros de los soviets a la participación práctica en la administración. Los departamentos de los soviets se están transformando en muchos lugares en órganos que poco a poco se van fundiendo con los comisariados. Nuestro objetivo es la incorporación, *sin excepciones, de la población pobre* a la participación práctica en la administración ... Nuestro objetivo es que *todo* trabajador, luego de cumplir su tarea de ocho horas de trabajo productivo, participe *sin remuneración*, en el ejercicio de los deberes del estado: la transición a ello es especialmente difícil, pero solamente en esta transición reside la garantía de la definitiva consolidación del socialismo.[12]

En la prosecución de estas consideraciones sobre las formas de lucha contra la burocracia, Lenin desarrolla las ideas, importantes para el curso de nuestra reflexión, sobre el control desde abajo y sobre la deposición de los funcionarios por parte de quienes los eligieron:

> No basta con ser revolucionario y partidario del socialismo, o, en general, comunista. Hay que saber, en cada momento, encontrar aquel eslabón especial que debe ser sujetado con todas las fuerzas para detener toda la cadena y preparar con mano firme la transición al próximo eslabón ...
>
> La lucha contra la deformación burocrática de la organización de los soviets se asegura por medio de la solidez de la relación de los soviets con el «pueblo», en el sentido de los trabajadores y explotados, por la flexibilidad y elasticidad de esta relación. Los parlamentos burgueses, aun en la mejor república capitalista de este mundo en relación con su democratismo, no son vistos nunca por la población pobre como «sus» instituciones. Pero los soviets son para las masas de los obreros y campesinos algo «propio» y no algo «ajeno» ...

12. *Ibid.*, pp. 263-264.

> Precisamente el lazo de los soviets con el «pueblo» de los trabajadores, crea formas especiales de destitución y de otros controles desde abajo, que deben ser desarrolladas ahora con especial ahínco ... Mientras más enérgicamente tengamos que pronunciarnos ahora por un poder fuerte sin consideraciones ... tanto más variadas tienen que ser las formas y métodos de control desde abajo, para paralizar la más mínima posibilidad de deformar los soviets, para arrancar una y otra vez, incansablemente, la mala hierba del burocratismo.[13]

Hacia fines de 1918 (diciembre), en el artículo «Sobre las tareas de los sindicatos», Lenin volvió una vez más sobre la idea de que todos los trabajadores deben ser incorporados para colaborar en el gobierno del estado, viendo en esto una tarea de los sindicatos. Poco tiempo después (en enero de 1919), volvió a hablar sobre este problema en su «Discurso en la sesión del Congreso de la ciudad de Moscú del PCR (b)», estigmatizando a la burocracia como principal enemigo del poder soviético:

> Nuestros enemigos son ahora el burocratismo y el mercado negro ... El burocratismo nos da mucho que hacer y es difícilmente superable. Es necesario combatirlo con todas las fuerzas; es necesario enviar más obreros a la administración pública. Pero si la lucha contra el burocratismo no es conducida en la dirección en que se debe, la situación se hará muy peligrosa, por ejemplo en relación con los especialistas ...[14]

En marzo de 1919, es decir dos meses después, Lenin se ocupó de este problema en su «Respuesta a preguntas escritas» en la sesión del soviet de Petrogrado, esta vez, sin embargo, abocándose a un nuevo tema, el *renacimiento de la burocracia* en el aparato soviético:

> Luego hay una pregunta que plantea que ahí fuera en el país está creciendo mucho moho, burocratismo y musgo, contra el cual hay que luchar. Esto es completamente real. Cuando la revolución de octubre derribó a los viejos burócratas, pudo hacerlo porque había creado los soviets, expulsó a los viejos jueces y convirtió la justicia en una justicia del pueblo. Pero un tribunal era más fácil de crear; para ello no se necesitaba el conocimiento de las viejas leyes, sólo era necesario dejarse guiar por el sentimiento de la justicia. En los tribunales fue fácil liquidar el burocratismo. En los demás campos esto era harto más difícil. Expulsamos a los viejos burócratas, pero éstos han vuelto, cuando no pueden decir comunista se llaman

13. *Ibid.*, pp. 265-266.
14. Lenin, *Werke*, t. 28, Berlín, 1972, pp. 416-417.

«camunistas», se ponen una cintita roja y se buscan un rinconcito tibio. ¿Qué hay que hacer en este caso? Combatir sin descanso contra esta basura, incesantemente; cada vez que esta basura haya vuelto a colarse, limpiar, expulsar, vigilar e investigar con la ayuda de los obreros comunistas, con la ayuda de los campesinos, a quienes no es del día anterior que se los conoce.[15]

En marzo de 1919, preparando el VIII Congreso del Partido, concibió Lenin el «Bosquejo del programa del PCR (b)» (el texto de este borrador se publicó por primera vez en 1930). En los primeros puntos del proyecto de programa trata el problema de la burocracia en el contexto de la tesis de la extinción del estado en el socialismo:

8. Solamente gracias a la organización del estado de los soviets pudo la revolución del proletariado derrumbar de un solo golpe el viejo aparato del estado burgués, destruyéndolo hasta los cimientos; y de otra manera, sin embargo, no habría sido en absoluto posible proceder a la construcción del socialismo. Actualmente ya están en Rusia completamente por los suelos los bastiones del burocratismo, que siempre y por todas partes, en la Monarquía como en la República democrático-burguesa, habían enlazado entre sí el poder del estado y los intereses de los hacendados y capitalistas. *Sin embargo la lucha contra el burocratismo no está ni mucho menos terminada entre nosotros.* La burocracia intenta recuperar parte de sus posiciones perdidas, aprovechándose para ello por una parte del nivel deficiente de cultura de las masas de la población, y por otra del esfuerzo extremado, casi sobrehumano, de la capa más desarrollada de los obreros urbanos en las tareas militares. Es por ello que para el éxito en la prosecución de la construcción socialista es absoluta y urgentemente necesario proseguir la lucha contra el burocratismo.

9. El trabajo en esta dirección, que está indisolublemente ligado al cumplimiento de la principal tarea histórica del poder soviético, la transición a la plena superación del estado, tiene que consistir, primero, en traspasar de todas maneras a cada uno de los miembros de un soviet un trabajo determinado en el campo de la administración del estado; segundo, intercambiar subsecuentemente estos trabajos, de manera que lleguen a abarcar todo el círculo de tareas de la administración del estado, cada una de sus ramas, y tercero, a través de una serie de medidas paulatinas y cuidadosamente elegidas, pero irrevocablemente realizadas, ir incorporando a la totalidad de la población trabajadora, sin excepción, a participar con propia iniciativa en la administración del estado.[16]

15. Lenin, *Werke,* t. 29, Berlín, 1971, p. 15.
16. Ibid., p. 93.

Este paso, que no solamente es importante por formar parte del proyecto de programa, sino también porque se basa en determinadas, si bien breves, experiencias del poder soviético, contiene algunos puntos extraordinariamente interesantes para nosotros:

En primer lugar, Lenin sigue identificando a la burocracia con elementos ajenos a la clase, provenientes del antiguo aparato del estado —ya destruido—, que tratan de introducirse subrepticiamente en el nuevo;

en segundo lugar, en el año 1919 Lenin tiene en perspectiva la liquidación *total* del estado, y con ella también la liquidación de la burocracia;

en tercer lugar, por último, ve en el llamado a las masas, en la incorporación de la totalidad de la población trabajadora, sin excepciones, a la colaboración con propia iniciativa en la administración del estado (así formula Lenin textualmente el problema), el remedio radical para combatir la burocracia.

Este mismo pensamiento, expuesto con algo más de amplitud, lo repite poco después Lenin (19 de marzo de 1919) en el «Informe sobre el programa del Partido, en el VIII Congreso del PCR(b)». Resulta interesante que en esta ponencia Lenin no refiera el problema solamente a los elementos ajenos a la clase, sino también a la incapacidad, y exprese por ello la sospecha de que las cosas resultarían más fáciles allí donde el aparato estuviese mejor preparado (por ejemplo, en Alemania):

> Los empleados en las otras ramas de la administración [por ejemplo en la Justicia, A. S.] son en una mayor medida burócratas encallecidos. Aquí la tarea resulta más difícil. Sin este aparato no podemos arreglárnoslas, toda rama de la administración crea una necesidad de semejante aparato. Aquí sufrimos las consecuencias de que Rusia no haya estado lo suficientemente desarrollada en sentido capitalista. Evidentemente Alemania va a arreglárselas con mayor facilidad, ya que el aparato burocrático ha pasado allí por una escuela rigurosa, le estruja a uno hasta el último jugo, pero se da también la obligación de trabajar realmente, y no sólo calentar el sillón, como suele acontecer en nuestras oficinas.[17]

El 3 de abril Lenin volvió a abordar esta cuestión en la sesión plenaria extraordinaria del soviet de Moscú. Nuevo resulta aquí el que recalque la importancia de la burocracia de aldea, donde, lejos del centro, hay, según dice Lenin, «personas que se llaman miembros del partido, y no pocas veces son bribones que sin el menor escrú-

17. *Ibid.,* p. 168.

pulo cometen actos de violencia».[18] Aquí ya se está hablando claramente del partido, puesto que las «personas que se llaman miembros del partido», lo son en efecto.

En noviembre de 1919 Lenin volvió una vez más, en el artículo «Los resultados de la Semana del Partido en Moscú y nuestras tareas», a hablar de la cuestión de la burocracia:

> Se requiere coraje, en el sentido de la lucha contra el burocratismo: no en vano nuestro programa del partido plantea de un modo decidido la cuestión de las causas de una cierta reanimación del burocratismo y la cuestión de las medidas de lucha contra ello ...
>
> La Unión Soviética tiene que convertirse en un solo campamento militar, en el cual todas las fuerzas estén tensas al máximo y sean empleadas con la máxima economía, en el cual toda especie oficinesca, todo trasto formal innecesario se vea reducido hasta el último extremo, en el cual el aparato sea simplificado todo lo posible, y construido de tal manera que no solamente responda a las necesidades de las masas, sino que encuentre entre ellas comprensión y haga posible su colaboración autónoma en este aparato.[19]

En noviembre de 1920 Lenin pronunció en la Conferencia de Gobierno, de Moscú, del PCR (b), un importante discurso sobre «Nuestra situación externa e interna y las tareas del partido». Naturalmente que de nuevo se trata de la lucha contra la burocracia, pero esta vez Lenin adopta un tono más fuerte que lo habitual, y, lo que es más importante de todo, habla por primera vez expresamente de una burocracia en el propio partido:

> Como el nivel cultural de los campesinos y de la masa de los obreros no correspondía a la tarea, y como estábamos casi en un 99 por ciento habituados a las tareas político-militares, el burocratismo ha vuelto a resucitar entre nosotros. Todos lo reconocen. La tarea del poder soviético consiste en aniquilar completamente el antiguo aparato, así como se le destruyó en octubre, y entregar el poder a los soviets. Pero ya en nuestro programa constatamos que el burocratismo ha vuelto a resucitar entre nosotros, que los fundamentos económicos para una sociedad verdaderamente socialista todavía no están dados. Condiciones de cultura, formación escolar, y en general una cultura superior, no existen entre las masas de los obreros y campesinos. Esto procede de que las tareas militares han exigido para sí las fuerzas mejores del proletariado. El proletariado ha hecho sacrificios inmensos para llevar a buen término las tareas militares, para las cuales han debido movilizarse también

18. *Ibid.*, p. 253.
19. Lenin, *Werke*, t. 30, Berlín, 1972, p. 58.

millones y más millones de campesinos. Para el trabajo ha habido que incorporar gente impregnada de concepciones burguesas, porque no había otra. *Por ello, también, nos vimos obligados a decir en el programa, en un documento tal como el programa del partido, que el burocratismo había vuelto a resucitar y que había que llevar una lucha sistemática en su contra. Es evidente que el burocratismo resucitado en las instituciones soviéticas tenía también que actuar disolventemente en las organizaciones del partido, puesto que las cabezas del partido son las cabezas del aparato de los soviets. Son una y la misma cosa. Una vez, pues, que hemos reconocido el mal —el viejo burocratismo, que se vuelve perceptible en el aparato del partido—, es comprensible y natural que se encuentre también en las organizaciones del partido todas las características de este mal. Siendo esto así, la cuestión tenía que ser puesta en el orden del día del Congreso de los soviets ...*[20]

Lenin volvió a tratar poco después el problema del burocratismo en el partido en su «Informe ante una asamblea de los comunistas del distrito moscovita de Samoskvarechie».[21]

En 1921 Lenin habló en el X Congreso del PCR (b) de la «lacra burocrática»: «Sin lugar a dudas que la lacra burocrática existe: ha sido reconocida y hay que llevar en su contra una lucha verdadera ... Es necesario que nos enteremos de esto con mayor exactitud en el Congreso, es necesario que comprendamos que la lucha contra el burocratismo es una lucha absolutamente necesaria».[22]

En aquel Congreso salieron por boca de Lenin palabras aun más duras: «Cuando gente como Kutusov dirigen su discurso objetivo en parte contra la situación burocrática en nuestro aparato, les respondemos: *Esto es cierto, nuestro estado es un estado con excrecencias burocráticas.* Hacemos un llamado también a los obreros sin partido a que luchen contra esto».[23]

Lenin vuelve una vez más a analizar el problema de la burocracia en su famoso trabajo «Sobre el impuesto en especie» (21 de abril de 1921). Comienza con la descripción de la génesis de la burocracia, para pasar luego al diagnóstico:

Tómese la cuestión del burocratismo y considéresela desde la perspectiva económica. El 5 de mayo de 1918 el burocratismo no está dentro de nuestro radio de visión. Medio año después de la revolución de octubre, luego de haber destruido de arriba abajo el antiguo aparato burocrático, todavía no percibimos este mal.

20. Lenin, *Werke,* t. 31, Berlín, 1972, pp. 416-417 (subrayados de A. S.). Véase también *ibid.*, p. 421.
21. *Ibid.*, pp. 430-432.
22. Lenin, *Werke,* t. 32, Berlín, 1970, p. 190.
23. *Ibid.*, p. 213.

> Pasa un año más. En el VIII Congreso del Partido Comunista de Rusia (18-23 de marzo de 1919) se aprueba un nuevo programa del partido, y en este programa, sin temor a confesar el mal, y llevados del deseo de arrancarle el velo, quitarle la máscara, estigmatizarlo, despertar el pensamiento y la voluntad, la energía, la acción para la lucha contra el mal, hablamos sin tapujos de una «parcial resurrección del burocratismo en el interior del orden soviético».
>
> Pasaron dos años más. En la primavera de 1921, luego del VIII Congreso de los Soviets, en el cual (en diciembre de 1920) se trató la cuestión del burocratismo, después del X Congreso del PCR (marzo de 1921), que sacó las conclusiones generales de las discusiones referentes al análisis del burocratismo, vemos *este* mal en forma todavía más clara, más distinta, más amenazadora ante nosotros.[24]



Por estas palabras puede verse claramente que el burocratismo se desarrollaba de manera dinámica, y que el partido se daba buena cuenta de este fenómeno. Por las palabras de Lenin nos enteramos de que en el partido ya había habido controversias acerca de las fuentes del burocratismo; el X Congreso tuvo que sacar las conclusiones generales de estas controversias. Por la historia del Partido Comunista de la Unión Soviética sabemos, por supuesto, que no solamente hubo tales controversias, sino que éstas fueron de principio, y que su eco tuvo efectos sobre los conflictos internos posteriores en el partido. Tiene que haberse tratado pues de un problema de peso.

Consecuentemente, Lenin buscó las fuentes económicas del burocratismo. Las veía en la división de los productores, en su miseria y en su falta de cultura, en el deficiente intercambio de mercancías entre la agricultura y la industria y en su deficiente colaboración, lo cual era consecuencia de la guerra civil, del bloqueo y de la necesidad de organizar la vida bajo las condiciones de una fortaleza sitiada. «El burocratismo como herencia del "cerco"», escribía Lenin, «como superestructura de la fragmentación y depresión de los pequeños productores, hizo ahora plenamente su aparición».[25]

Un mes más tarde (21 de abril de 1921), en las «Directivas del Consejo para el Trabajo y la Defensa a las instituciones soviéticas locales», Lenin volvió nuevamente a pronunciarse sobre el tema. En el punto 8, bajo el título de «Métodos y resultados de la lucha contra el burocratismo y la incuria», escribía:

24. *Ibid.*, pp. 364-365.
25. *Ibid.*, p. 366.

> En el primer momento, probablemente, la mayoría de las respuestas a esta cuestión van a resultar muy sencillas: ningún tipo de método y nada de resultados. Los acuerdos del VIII Congreso de los Soviets de toda Rusia han sido leídos y olvidados.
>
> Pero si en este campo la situación es triste, no vamos nosotros en ningún caso a seguir el ejemplo de quienes se entregan a la desesperación y sacuden la cabeza resignados. Sabemos que el burocratismo y la incuria en Rusia están determinados ante todo por el nivel cultural y las consecuencias del desorden extraordinario y el empobrecimiento que trajo consigo la guerra. La lucha contra este mal solamente podrá tener éxito si es sostenida con la mayor testarudez durante toda una serie de años.[26]

La situación tiene que haber sido realmente muy «triste» si Lenin se servía de expresiones tan fuertes. Y sobre la base de las experiencias posteriores podemos decir que Lenin quería fuertemente creer —especialmente a la luz de las discusiones de la época y de los reproches de la oposición— que el mal se derivaba solamente de las consecuencias de la guerra y de la ruina que ésta había causado. Esto resulta expresado por las últimas frases sobre la actividad del Consejo para el Trabajo y la Defensa:

> Y el trabajo producirá sin duda alguna resultados positivos, si bien, es cierto, no tan rápidamente como podrían esperarlo quienes convierten la lucha contra el burocratismo en una frase (o en una repetición de la maledicencia de las guardias blancas, socialrevolucionarios y mencheviques), en vez de aplicar medidas concretas en una labor porfiada y duradera.[27]

En 1922, en el trabajo «Sobre el papel y las tareas de los sindicatos», Lenin explicaba las huelgas en un país donde el poder lo ejerce el proletariado, por los restos del pasado capitalista en las instituciones de éste y por «las excrecencias burocráticas del estado proletario».[28]

Ya enfermo y cuando sólo mantenía el contacto con los miembros del Politburó por correspondencia, tampoco olvidó Lenin el burocratismo. En su carta a los miembros del Politburó sobre las tesis de Preobrajenski, ataca violentamente al «burocratismo comunista»,[29] y en otra expresa la idea de que hay que combatir el burocratismo enseñando a gobernar a los obreros.[30]

26. *Ibid.*, pp. 406-407.
27. *Ibid.*, p. 407.
28. Lenin, *Werke*, t. 33, Berlín, 1971, p. 172.
29. *Ibid.*, p. 226.
30. *Ibid.*, p. 340.

Lenin vio y reconoció el peligro de la burocracia en el socialismo, es decir de una de las formas de manifestación de la alienación en este sistema, puesto que la burocracia —tanto la estatal como la del partido— es una forma de manifestación de la alienación por excelencia. Esta constatación es tanto más importante, cuanto que el problema del burocratismo no sólo no se ha hecho más débil desde la época en que Lenin escribía sobre él, sino más fuerte, y ha alcanzado una cualidad nueva, de la cual no es necesario convencer a nadie que conozca por experiencia propia la vida en los países socialistas.

¿En qué consisten en este caso las medidas para la superación de la enajenación? Nuevamente se trata, ante todo, de la *autogestión.* Una vez más hemos llegado al problema que ya habíamos tocado en relación con la extinción del estado; por lo demás, es solamente un nuevo aspecto del mismo problema. Según hemos visto, Lenin vuelve una y otra vez a la exigencia de incorporar a *todos* los trabajadores a la administración del estado, ve en ello el medio decisivo de terminar con la burocracia. Aun sin emplear el nombre de «autogestión», se trata en el fondo de la realización de la idea de la autogestión en su sentido más amplio. ¿Cómo se hace esto, cómo hay que organizar esta autogestión? Lenin se cuida de no ofrecer la receta lista. Pero constantemente retorna en él el mismo pensamiento: observar a las masas, aprender de ellas, generalizar sus experiencias. Verdad es que a esto agrega las indicaciones de Marx al respecto, que generalizan las experiencias de la Comuna de París: elegibilidad y revocabilidad de todos los funcionarios, control de sus sueldos y privilegios materiales. Eso es todo: lo suficiente como para marcar la dirección en que conviene seguir buscando, muy poco —afortunadamente— como para producir sobre esta base «recetas» listas.

He dicho «afortunadamente» porque todo dogmatismo en el campo de la sociotécnica es una verdadera desgracia y una traba en el camino de la solución de los problemas reales. La situación actual no recuerda en forma alguna el tiempo de Lenin, no solamente en el sentido que la ruina y el retraso cultural, que aquél veía como fuentes del burocratismo, hace tiempo que pertenecen al pasado, sino ante todo en el sentido de que el fenómeno del burocratismo, como se presentaba en aquel entonces para Lenin —como incompetencia y papeleo de oficinas— es un juego de niños comparado con los problemas actuales al respecto en todos los estados socialistas (el mismo fenómeno ha sido ya muchas veces «copiado» y fielmente repetido, a pesar del trasfondo histórico y cultural diferente, incluso a pesar de un nivel completamente diferente de desarrollo económico; se trata, por lo tanto, de una legalidad determinada sustentada en una variable distinta a la que Lenin pensaba).

Hoy día tenemos que habérnoslas con una burocracia estatal y sobre todo del partido que es más bien eficiente, más bien capaz en su acción; en este terreno la evolución ha sido sin duda positiva en lo que toca a la calificación del «aparato». Pero lo más importante, y también lo peor, es que este aparato representa un poder. Un poder tal que las sociedades socialistas, así como están hoy organizadas, no podrían sobrevivir sin él un solo día. Pero al servir de esta manera a la sociedad, el aparato burocrático se sitúa al mismo tiempo por encima de ella y se orienta, con frecuencia harto excesiva, contra ella. Es un poder enajenado por excelencia, en la significación marxista de la palabra, y precisamente por ello defiende su posición con toda clase de medios, aun con ayuda de la manipulación ideológica, de lo cual da ya pruebas el «destierro» de la teoría de la enajenación de la doctrina marxista «oficialmente» reconocida (la analogía con la historia de la iglesia católica se impone aquí por sí sola).

Y precisamente por ello la lucha contra la burocracia es —comparada con los tiempos de Lenin, que llamó a ella con una pasión tal que en sus llamados puede escucharse a menudo un matiz trágico— una verdadera labor hercúlea en un auténtico establo de Augias. Con la diferencia no despreciable de que para limpiar el establo de Augias, según cuenta la leyenda, era necesaria una gran fuerza corporal, en tanto que para la variante moderna de esta tarea, el aseo de los establos burocráticos, especialmente de la todopoderosa burocracia del partido en los países socialistas (ya Lenin había señalado, como hemos visto, que ante todo se trata de éstos, puesto que en la cúspide del poder ambos aparatos burocráticos se funden uno en el otro), es antes que nada necesario el coraje. Quien intente poner mano en esta «fortaleza del burocratismo» tiene que estar preparado para lo peor. El contrario es poderoso, sin miramientos en la defensa de su propiedad, la cual a menudo —y esto es lo más peligroso— defiende con el fanático convencimiento de aquellos «true believers», de aquellas «closed minds» que, de acuerdo con la teoría de la disonancia cognitiva, se cierran herméticamente frente al mundo y a las informaciones que de él fluyen, que podrían conmover los cimientos de su «fe».

Y sin embargo, si algo ha de ponerse en movimiento en el camino hacia la realización de los postulados del comunismo marxiano, la enajenación tiene que ser superada. Dos factores actúan conjuntamente en esta dirección: la presión de la realidad, que demuestra en la praxis diaria que la petrificación de la situación establecida trae consigo los más diversos resultados negativos, y conduce al resquebrajamiento de la muralla de la fe ciega que el aparato ha levantado. Y también el aparato está compuesto de seres humanos —que por lo

demás necesariamente son, con el tiempo, seres humanos más jóvenes, espiritualmente abiertos y pensantes, que aprenden a comprender que lo establecido no puede eternizarse. En este respecto, no hay manera de apreciar en todo su valor los efectos del XX Congreso del PCUS y el mérito personal de Jruschov, que realizó la tarea hercúlea de destruir el mito estaliniano y poner a pensar a los hombres. Y este proceso no resulta reversible, si bien es cierto que no transcurre en línea recta.

Pero nada de lo que hemos dicho hasta ahora representa una solución para el problema. Como ya dijimos, no nos hemos propuesto esa tarea. Nadie puede sacarse hoy de la manga semejante solución, y las diversas ocurrencias extremistas al respecto solamente demuestran hasta qué punto la gente está confusa. Tal es el atributo característico de las diversas organizaciones «ultraizquierdistas» que actualmente podemos observar: desde aquéllas que pretenden redimir a la humanidad por medio de los atentados anarquistas, hasta aquéllas que persiguen la misma meta en el papel de los más diversos «predicadores». La cosa es mucho más difícil y exige una elevada consciencia de responsabilidad social. Sabemos en qué dirección debe perseguirse la solución: autogestión como la forma más elevada de la democracia (en atención a la tragedia de equivocaciones que ya ha pasado por el escenario de la historia bajo la consigna de la «forma superior de la democracia», agreguemos por vía de precaución que la forma superior suele normalmente contener en sí los elementos positivos de la inferior, y agregar a éstos otros nuevos, pero no eliminar aquéllos que son una conquista histórica de la humanidad); no sabemos, sin embargo, *cómo* haya de realizarse concretamente esta forma superior. Se trata por lo tanto de abrirle camino al pensamiento y a la experimentación en este campo, sin detenerse ante ningún tipo de tabúes; para los revolucionarios marxistas legítimos no existen los tabúes. Como ayuda teórica de importancia puede resultar en este proceso la consciencia de que la burocracia es alienación, y que de lo que se trata es de encontrar los caminos para superar esta alienación a través de la supresión de la situación social que la produce. Esto es poco, si pensamos en la solución del problema: ésta requiere un trabajo prolongado, difícil y persistente, con pleno sentimiento de nuestra responsabilidad por las consecuencias de nuestra acción; es mucho, si de lo que se trata es de poner en claro en qué dirección ha de moverse esta acción. Y según sabemos, Marx y Engels no pretendían un status más elevado para su doctrina; ésta no es un dogma, solían decir, sino solamente una guía para la acción.

La superación de la alienación consiste en la supresión de las condiciones del desarrollo de la alienación. En el socialismo se trata ante

todo de una profilaxis social, es decir, conociendo las leyes de desarrollo de la enajenación, es necesario movilizar aquellas fuerzas sociales que son capaces de actuar contra esta génesis y aun impedirla.

De las formas en que puede ser combatida la burocracia que por experiencia conocemos, hay tres que se imponen en primer plano: 1) rotación de los cuadros, 2) control social y 3) eliminación de los atractivos del trabajo en el «aparato» por medio de la limitación de los privilegios que a éste van unidos.

1) El principio de la incondicional rotación de los cuadros que ejercen influencia en el aparato de gobierno, es conocido especialmente por la experiencia norteamericana. Su indiscutible ventaja consiste en que la imposibilidad de permanecer en el cargo más allá de un plazo determinado, juntamente con la posterior responsabilidad —aunque sólo sea moral— por las acciones emprendidas durante el tiempo de su ejercicio, representan el remedio más radical contra los intentos de establecer una dictadura o contra el procedimiento ilegal, si bien, por supuesto, este remedio no ofrece tampoco una garantía absoluta. La experiencia a este respecto en los países socialistas exige la rigurosa implantación de este principio: sólo entonces desaparecerán los diversos «cultos» y «mini-cultos» que no casualmente están siempre renaciendo.

Dos elementos negativos van involucrados por la rotación de los cuadros: en primer lugar, una persona amenazada por la rotación puede intentar sacar para sí tanto provecho como sea posible durante su período en el cargo (de ello habla Robert Michels, *loc. cit.*, p. 97); y en segundo lugar, la falta de continuidad de la línea política, que entre otras cosas va ligada a la persona del «caudillo», puede tener en general consecuencias negativas.

La respuesta a estos dos argumentos es sencilla:

Primero, la garantía contra el abuso del cargo es el control por parte de la sociedad, la cual posee el derecho de intervenir aun después de terminado el período de ejercicio. Si existe la certeza de que se tendrá que rendir cuentas por cualquier tipo de abuso de poder, difícilmente se pondrá nadie a pensar en un «buen bocado» semejante.

Segundo, el peligro para la continuidad de la línea política causado por la rotación sólo se referiría a los funcionarios más elevados. El problema propiamente tal son, pues, solamente los funcionarios supremos, especialmente en el aparato político. En lo que a éstos toca, es necesario recalcar con el mayor énfasis que, por mucho que se aprecie una capacidad dirigente de esta especie, la prevención del «culto a la personalidad» con todas sus consecuencias que conocemos por la historia es, a pesar de todo, más importante. Esto lo sabían los creadores de la democracia clásica en la antigua Atenas, que no vaci-

laban en condenar al ostracismo aun a sus ciudadanos de más mérito (ejemplo: Alcibíades) cuando temían que su excesiva popularidad fuese a acarrear daños a la democracia.

2) El alfa y el omega de la prevención del abuso o degeneración del poder ha sido y sigue siendo el control por la sociedad. La historia, eso sí, nos enseña también cuán poco de fiar es este instrumento en la práctica. Con todas las reservas, sin embargo, es el único instrumento que la sociedad posee para protegerse de quienes intentaran abusar de su poder. Hay que defenderlo, pues, si se pretende impedir que se haga inefectivo. Puede decirse, nuevamente basándose en la experiencia histórica, que para ello existe un método probado, si bien no absolutamente efectivo: la competencia de diferentes grupos por el ejercicio del poder. Tan pronto se elimina esta competencia, que observa con atención la acción y las faltas del contrario en la carrera por el poder, y se produce el monopolio de hecho de un grupo, el control de la sociedad se hace inefectivo. Ciertamente que esto no tendría por qué ser así, pero puesto que en la sociedad no tenemos que vérnoslas con ángeles y tampoco con ideales, sino con seres humanos medios, con todas sus debilidades, puede ser así, y la experiencia enseña que en este caso la posibilidad se convierte muy rápidamente en realidad. Por ello al principio del pluripartidismo le corresponde una importancia excepcional en el sistema político de *toda* sociedad. No ofrece una garantía absoluta contra cualquier tipo de mal —no existe semejante garantía— pero es una garantía más, y según las experiencias muy efectiva, del control. Esto vale para todos los sistemas políticos, aun para el socialismo. Hay que tener en cuenta a este respecto que el modelo unipartidista, que actualmente impera en los países socialistas, es producto de la coincidencia histórica de circunstancias y no ha surgido de una necesidad sistemática. Los clásicos del socialismo, que han sido por último quienes crearon la teoría de la dictadura del proletariado, no la ligaron nunca ni en ninguna parte con el sistema del partido único; por el contrario, Engels escribió al final de su vida, en pleno conocimiento de causa, que la forma específica de la dictadura del proletariado era la república democrática, por lo tanto el sistema pluripartidista. Tampoco Lenin pensó de partida en el sistema del partido único en Rusia, y estuvo varios meses buscando febrilmente la posibilidad de una transición pacífica al socialismo, sobre la base de un gobierno pluripartidista. Desde el punto de vista de la lucha contra la enajenación, en todo caso, hay mucho que ganar en esto, cosa en la cual deberían pensar al menos aquellos países que pretenden ahora implantar el sistema socialista.

3) Queda todavía la cuestión de los *atractivos* del ejercicio del

poder y de los privilegios materiales que de él se derivan. Marx y Engels escribieron mucho sobre esto, en base a las experiencias de la Comuna de París, y Lenin repitió sus conclusiones en *El estado y la revolución*: no remunerar a los funcionarios por encima de los obreros, no concederles ningún privilegio, etc. La vida ha ido por una dirección diferente, y habría que conceder que el radicalismo utópico sería pernicioso aquí; puesto que para este trabajo se requiere gente capacitada, y ésta huiría de una labor cargada de responsabilidades si no se la estimulara para ella. Además hay que pensar que es necesario proteger a las personas en los puestos de responsabilidad de la tentación de dejarse corromper, ofreciéndoles condiciones de vida adecuadas. Digamos pues de manera algo menos radical: hasta el momento, por lejano que éste sea, en el cual la seguridad del lado material de la vida humana no será ya problema, y en consecuencia toda la problemática de los privilegios materiales se extinguirá de manera natural, será necesario preocuparse de no conceder a la burocracia, en especial a la superior, privilegios materiales tan grandes, no permitirle que se transforme en una «comunidad cerrada» de funcionarios, lo cual favorecería las diferentes formas de su alienación.

En el examen de la alienación dentro del socialismo en el plano de las relaciones del hombre con las instituciones sociales por él creadas, nos hemos limitado a tres de ellas: el estado, el partido y la burocracia, que forman entre sí una unidad específica. Es evidente que existen más instituciones sociales de esta especie, que también llevan en el socialismo los rasgos de la alienación. El análisis de todas las instituciones de este tipo rompería, sin embargo, el marco de nuestras consideraciones. Pasamos pues al segundo nivel de los fenómenos de enajenación en el socialismo: a la alienación del hombre respecto de la naturaleza y del medio ambiente natural.

b) En la reflexión sobre la alienación en el socialismo habría que tomar en cuenta que junto a los problemas que van ligados a las condiciones sociales del sistema socialista (con ejemplos de ellos nos hemos ocupado hasta el momento), se presentan también problemas independientes del sistema, es decir, que tienen un carácter universal tanto en su génesis como en su extensión. Un ejemplo típico son los problemas que se derivan de las relaciones del hombre con la naturaleza. Evidentemente no todas estas relaciones pertenecen a la categoría de los fenómenos de enajenación, pero un grupo grande de ellas juega un papel importante en este campo.

Comencemos con una cuestión general: ¿puede la naturaleza en sí, o pueden algunos fenómenos relacionados con ella ser caracteriza-

dos como alienación? Estamos hablando naturalmente de la alienación objetiva, y detrás de este término se oculta —según sabemos— una relación especial de los *productos* del ser humano con su productor. ¿Puede entenderse a la naturaleza como «producto del hombre»? ¿No existe ésta de manera objetiva, independientemente de la consciencia humana y fuera de ella?

En las preguntas de esta especie es evidente que hay dos problemas confundidos entre sí: si el status ontológico y gnoseológico de la naturaleza es de existencia objetiva, y si la naturaleza con la cual tenemos que vérnoslas actualmente es un producto del hombre, o si posee un carácter «virgen». A la primera cuestión, de naturaleza filosófico-general, respondemos, sobre el terreno de la concepción del mundo materialista, de manera positiva: evidentemente, para el materialista la naturaleza tiene carácter objetivo, y su existencia es independiente de toda aprehensión sensorial. Pero de estas tesis filosóficas no se desprende en modo alguno la negación del hecho de que la naturaleza sea un *producto del hombre*. Es evidente que esta afirmación tiene aquí un sentido especial, a saber, que la naturaleza, tal como ésta se presenta ahora a escala mundial, no es exclusivamente un producto de las fuerzas y leyes naturales independientes del hombre, sino que éste se ha convertido, de las formas más diversas, en sentido tanto positivo como negativo, en co-creador de la naturaleza en su aspecto actual.

Ante todo nos interesa aquí el sentido negativo de la «co-creación» humana de la naturaleza. Cada día se adentra con más fuerza en la consciencia social el síndrome de problemas ligado a la relación «hombre-naturaleza», o también «hombre-medio ambiente natural», llamado, con el lenguaje del Club de Roma, «The predicament of mankind». Se trata de problemas ecológicos, relacionados con la explosión demográfica; del agotamiento de las reservas naturales que la humanidad necesita para su supervivencia, ante todo de los alimentos (incluyendo el agua potable), así como de toda clase de materias primas para la producción de bienes materiales (entre ellas también las que sirven como fuentes de energía); y por último de la polución ambiental, que cada vez se hace mayor —la contaminación del aire, el agua, el suelo, etc.— en un grado que amenaza la existencia biológica del género humano.

No voy a adentrarme aquí en los detalles. Importante para nosotros es lo que se deja extrapolar de todas las discusiones y polémicas sobre esta problemática: que el ser humano no puede manipular la naturaleza impunemente y sin reflexionar en las consecuencias de sus actos; si lo hace, corre peligro de que la naturaleza así «preparada» comience a actuar como una fuerza que se opone a sus

intenciones y amenaza incluso su existencia. Es en este sentido, pues, que la naturaleza, el medio ambiente natural del hombre, puede convertirse en una fuerza enajenada.

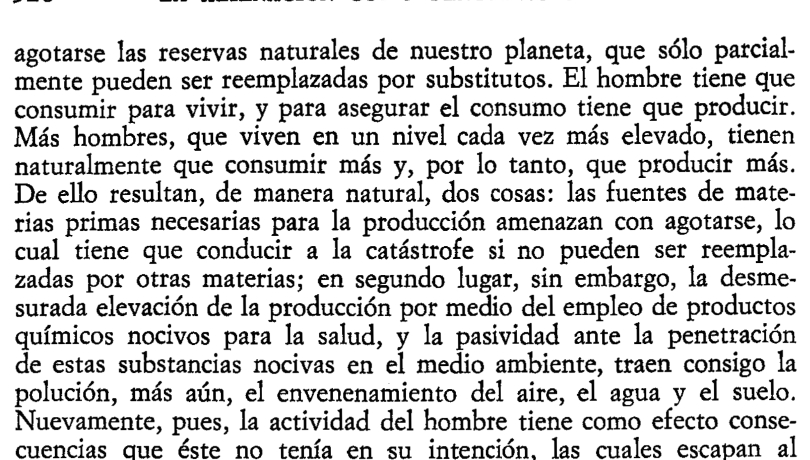
Comencemos con la ecología, que trae como secuela problemas demográficos. La tesis de que las leyes ecológicas poseen un carácter objetivo y que con ellas no hay que jugar, recibe actualmente su fundamentación científica. Como ejemplo de nivel escolar sirve la historia de Australia, donde una medida aparentemente inofensiva contra una plaga de ratones de campo puso en acción una avalancha de transformaciones ecológicas que adquirieron dimensiones catastróficas. Si una irrazonable, no prevista multiplicación de gatos fue capaz de traer consecuencias semejantes, ¿qué es lo que no podría causar sobre nuestro planeta la multiplicación ilimitada de los hombres? Tal es el problema que se oculta tras el concepto de *explosión demográfica*. No cabe duda alguna de que los cálculos del «crecimiento exponencial», conforme al modelo de Meadows y otros, dejan fuera de consideración diversas cuestiones importantes de la división del mundo en ricos y pobres, saciados y hambrientos, que pasan de largo ante el origen del atraso del Tercer Mundo y ante muchas otras cuestiones, cuestiones altamente importantes para los que tienen que sufrir el subdesarrollo, la miseria y el hambre. El error de quienes se niegan a tomar en cuenta, como «invención imperialista» o como trampa, el problema demográfico, reside en que, incluso reconociendo todas estas objeciones y críticas en relación a la ausencia de muchos problemas importantes de la humanidad en estas consideraciones, *nada cambia en la validez de la tesis fundamental*, a saber, que el crecimiento ilimitado de la población mundial tiene que conducir a una grave crisis, y en el caso extremo, si no se actúa en contra de esta tendencia, conducir a la catástrofe. Ni las declaraciones revolucionarias ni el rechazo de un supuesto neo-malthusianismo en nombre del marxismo, pueden borrar de este mundo ese hecho. Ya en el siglo pasado, cuando las cosas tenían un aspecto harto diferente, Engels dejó sentado que la sociedad comunista iba a tener que ocuparse de la planificación del crecimiento de la población, y esta afirmación estaba estrechamente relacionada con una tesis más general de Engels, que fue posteriormente criticada por Stalin, a saber, que para el desarrollo de la sociedad eran decisivas las leyes de producción de los bienes materiales y las leyes de «producción» del propio ser humano, es decir los procesos demográficos. No hablo de ello para enfrascarme en una polémica sobre el principio del monismo del desarrollo histórico, sino solamente para mostrar que se equivoca quien crea que el desacreditar los problemas demográficos como «ideas burguesas» se basa en el marxismo. Está justificado apelar al mar-

xismo en este respecto, y hay completa certeza de que la revolución socialista —directa o indirectamente— iba a echar un cerrojo a la espontánea afición a la natalidad del ser humano. La madre del cordero, sin embargo, está en que los cantos de alabanza a la revolución no son, por desgracia, equivalentes a la verdadera realización de la revolución; por lo demás, en la mayoría de los casos de los cuales aquí se trata, el marxismo clásico desaconseja expresamente una revolución socialista, debido al bajo nivel de desarrollo de los países en cuestión. ¿Habremos de esperar pues —sin emprender cosa alguna contra la explosión demográfica— hasta que la revolución socialista haya triunfado por todas partes, a riesgo de asfixiarnos antes todos juntos debido a la explosión demográfica desenfrenada? Naturalmente que esto sería el último de los disparates, y semejante situación no nos amenaza, porque —según enseña la experiencia— incluso quienes verbalmente rechazan de la manera más violenta toda la problemática como «trampa ideológica de la burguesía», proceden en la praxis de manera muy razonable y efectiva, poniéndole diques al crecimiento de la población en sus países.

Estas cuestiones centrales, que adquieren a ojos vista una importancia mundial, tendrían que formularse así: ¿es acertado decir que el desarrollo demográfico de la humanidad presenta actualmente, por diversos motivos, una tendencia al crecimiento exponencial? ¿Es acertado decir que los recursos naturales sólo existen en cantidades limitadas? ¿Es por lo tanto acertado decir que el crecimiento demográfico del mundo tiene que ser planificado, si no se quiere llegar a una peligrosa brecha entre el número creciente de los habitantes del planeta y las posibilidades de asegurar sus existencias? Solamente después de contestar estas preguntas puede pasarse a posteriores materias. Pero si la respuesta a estas preguntas es positiva, el problema de la alienación en este campo queda delante nuestro en toda su envergadura.

Al control del ser humano escapa, antes que nada, su propia capacidad de multiplicarse, transformándose en una fuerza que amenaza la existencia del género humano. El hombre combate cada día con más éxito diversas enfermedades, rebaja la mortalidad infantil, prolonga la vida. Pero si no toma en consideración las posibilidades ecológicas, si no planifica el crecimiento de la humanidad, está produciendo —sin siquiera darse cuenta de ello— una verdadera explosión demográfica que, una vez que haya hecho tambalearse el equilibrio ecológico, amenazará los fundamentos de la existencia de la humanidad.

La explosión demográfica, junto con el consumo artificialmente forzado de los países ricos, es la fuente del peligro de que vayan a



agotarse las reservas naturales de nuestro planeta, que sólo parcialmente pueden ser reemplazadas por substitutos. El hombre tiene que consumir para vivir, y para asegurar el consumo tiene que producir. Más hombres, que viven en un nivel cada vez más elevado, tienen naturalmente que consumir más y, por lo tanto, que producir más. De ello resultan, de manera natural, dos cosas: las fuentes de materias primas necesarias para la producción amenazan con agotarse, lo cual tiene que conducir a la catástrofe si no pueden ser reemplazadas por otras materias; en segundo lugar, sin embargo, la desmesurada elevación de la producción por medio del empleo de productos químicos nocivos para la salud, y la pasividad ante la penetración de estas substancias nocivas en el medio ambiente, traen consigo la polución, más aún, el envenenamiento del aire, el agua y el suelo. Nuevamente, pues, la actividad del hombre tiene como efecto consecuencias que éste no tenía en su intención, las cuales escapan al control de su autor y comienzan a amenazar su existencia.

Todos estos, pues, son ejemplos clásicos de alienación, y en todos estos casos y otros semejantes, ésta solamente puede ser superada superando las circunstancias que la producen. Cómo haya de hacerse esto, es cosa que debe determinarse en cada uno de los casos: contra la explosión demográfica sólo se puede actuar por medio del control de la natalidad; contra el agotamiento de las reservas de materias primas, por medio del ahorro, de la limitación del consumo en los países ricos, la reutilización del material usado, el reemplazo de las materias primas naturales por las sintéticas; contra la polución ambiental, por medio de medidas de protección adecuadas, o bien remediando los daños causados. En su conjunto, estas medidas para la superación de la alienación forman un síndrome determinado, de la misma manera como los fenómenos de alienación correspondientes son una especie de síndrome. El elemento dominante —tanto en el síndrome de la alienación como en el de su superación— es el problema del crecimiento demográfico.

Como lo hice notar al comienzo, lo que me importaba aquí era solamente mostrar que estos son fenómenos de enajenación que existen en el mundo de hoy con independencia del sistema sociopolítico, que se presentan también, por tanto, en los países socialistas. La independencia respecto del sistema de este fenómeno es tanto más digna de consideración, cuanto que ella no solamente se refiere a la alienación, sino también a la posibilidad de acciones orientadas a su superación. El signo característico de estos fenómenos en el plano «hombre-naturaleza» es su carácter *global*, tanto en lo que toca a la génesis de la enajenación, como a las posibilidades de su superación. Ninguno de estos fenómenos es superable dentro del margen de un solo país,

ni tampoco de un solo continente, lo cual pone en una luz todavía más violenta el problema de la enajenación en el socialismo, y la insostenibilidad de las afirmaciones de quienes quisieran «limpiar» de enajenación al socialismo por medio de definiciones verbales.

c) Como tercer nivel de reflexión sobre la enajenación en el socialismo, hemos elegido la relación del hombre con su personalidad socialmente condicionada, como elemento de la alienación de sí mismo. Bajo este concepto se sabe que entendemos una compleja red de relaciones: entre el hombre y la sociedad, el hombre y sus congéneres, el hombre y su propia personalidad, siendo siempre el hombre el sujeto de estas relaciones. Es el propio hombre el que está en este caso enajenado.

Por supuesto que esta forma de la alienación —la alienación de sí mismo— se da también en el socialismo: seres humanos que se comportan con enemistad ante la sociedad y sus congéneres, comenzando por la oposición política hasta llegar a los elementos criminales. Naturalmente que hay «entusiastas» que ponen esto en duda, o bien afirman que se trata puramente de fenómenos marginales que no son típicos de la sociedad socialista. Pero a mí lo que me importa no es lo que se diga para «fines de propaganda» (en el mal sentido de esta palabra), sino aquello que todo aquél que vive en un país socialista sabe por experiencia propia: que de estos supuestos «fenómenos marginales» hay más de la cuenta; que no son, pues, nada marginales, sino más bien, en lo que toca a ciertas formas de la alienación de sí mismo (por ejemplo, robo de la propiedad pública, deficiente participación en los asuntos públicos y cosas semejantes), fenómenos de masa. Pero aquí hacemos abstracción de ellos, puesto que son triviales una vez constatada su realidad, y no aportan nada nuevo en relación con la reflexión general sobre estos problemas hecha en el tercer capítulo. Asunto aparte es la relación del hombre con su propia personalidad socialmente condicionada, puesto que este problema está ligado a uno de los postulados fundamentales del socialismo: la formación de un *hombre nuevo*.

Qué significa alienación de sí mismo, en el sentido de alienación del hombre de su propio yo, de su propia personalidad, es cosa que ya sabemos por el capítulo anterior. Hemos rechazado allí como metafísica la concepción de la enajenación del hombre de la «naturaleza humana» o de la «esencia del hombre»; ésta presupone, en efecto, que se da algo así como una naturaleza del hombre «suprahistórica», o su «esencia», que podemos caracterizar enumerando sus elementos más importantes. El análisis ha demostrado que —en este caso— no podemos ir más allá de una caracterización biológica que diferencia

al ser humano, en cuanto especie biológica, del reino animal, y aun a este respecto la caracterización no resulta ni acusada ni precisa. Todo lo demás está condicionado históricamente, es por tanto transformable, es —en un determinado sentido de esta expresión— producto social.

¿De qué se trata, pues, cuando hablamos de alienación del hombre respecto de su propio yo, de su propia personalidad? En los casos extremos ésta puede adoptar los rasgos de una pérdida patológica de la identidad de la persona, cuando ésta pierde la conciencia de su propio yo; según sabemos, aun en estos casos se emplean los términos *alienación* y *alienación de sí mismo* siempre que se entiendan en un sentido extensivo. Pero no son *estos* los casos que nos importan cuando hablamos de la alienación de sí mismo en el socialismo. Al hacerlo pensamos más bien en personas psíquicamente normales, que son conscientes de su yo, y aun cuando no sepan definir científicamente el concepto *personalidad*, están reconciliados con la propia.

Existe, sin embargo, una manera histórica de ver el problema que le concede a éste un sentido concreto: no se trata de un «naturaleza» o una «esencia» situada fuera de la historia, de algún modo innata a cada uno en cuanto ejemplar de la especie, sino de un *modelo* del hombre, formado históricamente y basado sobre un sistema de valores socialmente aceptado, un paradigma de como *debería ser* el hombre. No está en juego aquí pues un yo individual existente en la realidad, o una personalidad concreta, sino el *modelo* de semejante yo, de semejante personalidad, una construcción, que lleva el nombre de *hombre del socialismo.*

No es esta una definición desacostumbrada o nueva del problema, porque de hecho se ha tratado —siempre que ha sido cuestión de la «naturaleza» o de la «esencia» del hombre, que se ponía como patrón— precisamente de la apelación a un modelo. Ciertamente que se daba por supuesta la existencia de una «naturaleza» humana innata, independiente de la historia, pero de hecho se operaba siempre con una construcción, un modelo de aquello que el hombre *debía ser* en base al sistema de valores existente. Es por ello que no nos depara dificultad el determinar, en un contexto histórico determinado, la oposición entre aquello que es digno del hombre y aquello que es indigno; en cambio, nos vemos de inmediato envueltos en dificultades tan pronto como traspasamos a otras épocas y a otras condiciones sociales éstas nuestras valoraciones, a menos que echemos sobre nuestros hombros el pecado del modo de ver ahistórico y proyectemos nuestro propio sistema de valores, como uno «natural», sobre el pasado.

Así como el hombre puede estar enajenado de las instituciones sociales o de sus semejantes, puede también estarlo en su relación con el modelo de hombre socialmente aceptado, el paradigma de cómo el hombre debería ser. Esto también lo encontramos con mucha frecuencia en el socialismo: trabajamos con un modelo, con el ideal del «hombre socialista», y constatamos al mismo tiempo, en países que se llaman socialistas, la existencia de seres humanos cuyos rasgos de carácter están diametralmente opuestos a este modelo: criminales, ladrones, nacionalistas, racistas, etc., etc. El postulado de la «educación del hombre socialista» no es otra cosa que la exigencia de *superación de la enajenación* en la personalidad de los miembros de la sociedad socialista, es decir, la exigencia de una acción social que vaya a la raíz de esta alienación e influya en la formación de una nueva personalidad de los seres humanos que viven en estas sociedades. Y precisamente de esto se trata, ya que la dominante social de la teoría de la alienación y de su superación es precisamente esta superación, y a este fin está toda la teoría subordinada, también en su parte descriptiva, que describe e interpreta las manifestaciones de la enajenación.

¿Cómo hay que exponer, por lo tanto, estos problemas, en especial la relación del ser humano con su personalidad socialmente formada, juntamente con la problemática de la enajenación que ella trae consigo? Ante todo desde la vertiente positiva, es decir, bajo el aspecto de las acciones que conducen a la superación de la enajenación de la personalidad humana, puesto que tal es la meta que perseguimos. Una obra ejemplar, yo diría un modelo, en lo que toca al postulado de la «educación del hombre socialista», es el famoso *Poema pedagógico* de Makarenko, que sin embargo no ha sido apreciado según se lo merece en la reflexión teorética. Este libro podría tranquilamente llevar el título de «Poema de la superación de la alienación», y desde un cierto punto de vista este título sería incluso más apropiado.

Para una breve caracterización del problema que estoy tratando, voy a adoptar el método de exposición de Makarenko. No se trata en este momento de presentar tipos ejemplares de alienación de sí mismo; lo que quiero más bien es mostrar cómo hay que proceder para superar la enajenación del hombre en el socialismo, o, dicho de otra manera, cómo hay que *educar* un tipo de hombre que corresponda al modelo del hombre socialista.

¿Cómo es este modelo? Se lo puede ver y formular de distintas maneras, pero resulta siempre, visto sobre el trasfondo de la realidad cotidiana de las sociedades socialistas que conocemos, una imagen hermosa y ambiciosa, un verdadero «Supermán» socialista. Los griegos antiguos poseían su ideal de la *kalokagathia*: el hombre ideal debía

ser bello y bueno, *kalós kai agathós*. El hombre del modelo marxiano es el «hombre universal» (en el sentido de poseer cultura y capacidades universales). Actualmente hemos olvidado esta idea de Marx (lástima, ya que si también ahora resulta irreal, conserva, en relación con el futuro deseado, su resplandor y su realismo) y al primer plano pasan atributos tales como el compromiso social, el internacionalismo, la disposición al sacrificio por los ideales superiores, la integridad personal, etc. No se trata en esto de características aisladas, sino de un síndrome determinado que, solamente como totalidad orgánicamente ensamblada, da aquel ideal de personalidad que se oculta detrás de la designación de *hombre nuevo* u *hombre socialista*. Este es naturalmente un tipo ideal en el sentido weberiano, pero ya sabemos qué es lo que importa; se trata de un modelo que hay que realizar. Quien se aparte de este ambicioso modelo presentará, en este sentido, rasgos de alienación de sí mismo que tienen que ser superados por una acción social adecuada. ¿Cómo?

La respuesta más general a esta cuestión dice: hay que crear las condiciones objetivas para semejantes transformaciones y, sobre esta base, desarrollar una actividad orientada a la correspondiente formación del carácter social. Ésta, naturalmente, es una respuesta indefinida, vaga, que requiere una interpretación; en lo que sigue vamos a intentarla. Pero también esta respuesta indefinida (quizá su indefinición sea incluso una ventaja) permite comprender una verdad profunda, si bien aparentemente banal, a saber, que las simples instrucciones, la pura propaganda, no son aquí un factor suficiente, aunque sí necesario. Ni la mejor propaganda alcanza su objetivo si los hombres no están dispuestos a aceptarla, cuando éstos no se «abren» a su influjo, cosa que va en estrecha relación con la cuestión de si las condiciones objetivas para ello están dadas, si estas condiciones están «maduras». Expresado de otra manera: una actividad dirigida a la superación de la alienación, que es el sentido más profundo de la «formación del hombre socialista», no es una mera cuestión de buena voluntad y no puede ser ejercitada *ad libitum*: está ligada orgánicamente a las transformaciones de las condiciones sociales que condicionan su éxito; depende, en cierto sentido, de la «madurez» de la situación social dada.

En un pasaje ya citado de *La ideología alemana*, Marx dice de manera harto drástica que todas las condiciones en su opinión esenciales para la construcción del socialismo, a saber un nivel elevado de desarrollo social (ante todo del económico), y la extensión de la revolución socialista a los más importantes países desarrollados, tienen que estar dadas, porque si no volvería «toda la vieja mierda», aunque fuese bajo una forma nueva. No pensaba, al decirlo, en la contrarrevo-

lución, sino en las relaciones interhumanas deformadas que han imprimido su cuño sobre los hombres de la vieja sociedad de clases; el orden nuevo requiere, sin embargo, un «hombre nuevo del socialismo», lo cual suena muy bien, pero solamente cuando esta designación corresponde al contenido real.

En este pasaje dice Marx que, en caso contrario, «solamente se generalizará la *escasez* y la penuria, y que, por tanto, con la *penuria* nuevamente recomenzará la disputa». Ahora bien ¿es que con estas palabras Marx propugna el ideal de la «sociedad de consumo», que es actualmente el blanco de los ataques de las izquierdas de todos los colores en los países altamente industrializados? Por supuesto que no. La sociedad de consumo es una sociedad de necesidades enajenadas producidas sobre el terreno de la economía capitalista. Pero el postulado de un nivel económico elevado, la generalización del bienestar, significa algo diferente en el socialismo: no la difusión de las necesidades artificiales, sino la satisfacción de las esenciales. Y ésta es la primera y más importante condición de la «apertura» de los seres humanos para la propagación de los nuevos ideales: es más fácil convencer a los hombres con las consignas de honestidad, de las «manos limpias», de la solidaridad social por oposición al egoísmo y el provecho propio, es más fácil combatir la actitud consumidora, que transforma el consumo en un fin en sí mismo sobre el terreno de las necesidades promovidas artificialmente, cuando tiene que habérselas uno con hombres saciados y en bienestar, en vez de seres hambrientos que viven en la miseria. He dicho «más fácil»; en el fondo sólo en la saciedad y el bienestar se dejan los hombres convencer por consignas semejantes, y esto no solamente en períodos de impulso revolucionario, de resurgimiento nacional o de general entusiasmo, que arrastran a las masas, pero habitualmente sólo por poco tiempo.

La segunda condición objetiva de la cual depende la «apertura» de los hombres para las consignas del «hombre nuevo del socialismo» —expresado de otra manera, para las consignas de la superación de la alienación del hombre socialista— es la realización consecuente de la autogestión política y social a todos los niveles de la vida de la sociedad. Las formas de esta autogestión son una cuestión de las circunstancias concretas y tienen que adaptarse a éstas, pero la idea general está clara: se trata de que los ciudadanos —«productores libres», como dice Marx— tomen directamente en sus manos toda la gestión de la vida social, excluyendo, por tanto, todas las instituciones sociales enajenadas que se sitúan por encima de ellos y dirigen de hecho, *en su lugar*, la vida de la sociedad. Como queda dicho: no se trata del postulado utópico de liquidar de un día para otro el estado, los partidos políticos, la burocracia, etc., sino de crear las

condiciones que favorezcan este proceso, se trata de poner en camino el proceso de la transformación. Así pues, cuando en el lenguaje marxista se habla de autogestión, no se entiende con ello una institución estática, sino un proceso en el transcurso del cual esta institución misma sufre transformaciones. Pero solamente la existencia de esta institución implicada en un proceso evolutivo «abre» las cabezas de los hombres para las consignas de la cogestión y del compromiso social, sólo su actividad efectiva hace posible superar las manifestaciones y actitudes de «extrañeza» frente a la sociedad, es decir, hace posible la superación de la enajenación del hombre en la sociedad socialista.

Es este un ejemplo clásico de la interdependencia que existe entre alienación de sí mismo y alienación objetiva, así como entre aquélla y la superación de la enajenación: para superar una forma dada de alienación de sí mismo, es necesario suprimir la enajenación objetiva que está en su base. Repito: no se trata de superar primero *íntegramente* esta alienación objetiva, para poder emprender entonces una acción que habrá de superar la alienación de sí mismo que de ella se deriva. Plantear así la cuestión es, desde el punto de vista de la sociotécnica, una incongruencia que no se le debe suponer al marxismo. Pero igualmente absurda es la idea de que se puedan superar consecuencias sin haber hecho algo para liquidar las causas del fenómeno social del caso. Palabras solamente, incluso las palabras de la propaganda más cuidadosamente calculada, no son armas lo suficientemente fuertes. Por cierto que Marx dijo que la idea, cuando toma posesión de las masas, se convierte en una fuerza material, pero en este pensamiento lo que juega el papel principal es la idea de la *posesión de las masas.* Se trata precisamente de crear las condiciones bajo las cuales las ideas ideológicamente relevantes son capaces de hacerse con las masas, es decir, que pueden ser internalizadas por masas de seres humanos, penetrar en sus cabezas y en sus corazones. Para obtener este objetivo no sólo hay que encontrar las palabras adecuadas —si bien éstas también juegan un papel importante— sino también presentar hechos, porque solamente ellos le conceden verosimilitud a las palabras.

En tercer lugar, para que el ideal del «hombre universal» —y éste tendría que ser, según Marx, el «hombre nuevo del socialismo»— no siga siendo una consigna vacía, tienen que producirse las condiciones objetivas para un desarrollo *multilateral* de las aptitudes y capacidades del ser humano, lo cual supone una transformación total de las condiciones materiales de vida de los hombres y —sobre este fundamento— una transformación del sistema de educación social. Sólo entonces se podrá cumplir con dos postulados de Marx a este

respecto, que son de importancia principal para la totalidad del problema: la liquidación de la diferencia entre trabajo corporal e intelectual y entre trabajo agrícola e industrial. Para estos postulados de aparente resonancia utópica, que se remontan a los clásicos del socialismo utópico, se da hoy día una base real en la progresiva automatización de la producción, hasta llegar a la automatización total. Ésta última crea los supuestos necesarios para una transformación en el terreno de la educación social general, hace posible otorgarle a los hombres de la nueva sociedad una cultura universal y actuar con ello al mismo tiempo contra la específica «free time pollution», la situación en la cual la persona no es capaz de darle a su tiempo libre ningún contenido con sentido. En aras de la claridad, conviene que agreguemos: esta es una base real para la realización de aquellos postulados bajo la condición de que la propiedad privada de los medios de producción haya sido superada, es decir, que imperen relaciones de producción socialistas. Para evitar malentendidos volvemos una vez más a repetir: no es necesario esperar las transformaciones en este campo hasta que se haya alcanzado la automatización total, sino que se puede comenzar ya hoy con el despliegue de una actividad social que se base en la consciencia de que el proceso de automatización puede y debe servir como fundamento de transformaciones profundas en la personalidad del hombre socialista.

En cuarto lugar, por último, viene a agregarse a esto una condición objetiva en relación con la *técnica* de propaganda: no se trata solamente de que *verba volant, facta trahunt*, que la efectividad de la consigna propagandística depende de la creación de las condiciones efectivas para la internalización de esta consigna por la sociedad; también se trata de que, como dice un proverbio alemán, no se debe «predicar agua y beber vino»; es decir, no debe permitirse que palabras y hechos, palabras y realidad, anden cada uno por su lado. Especialmente en lo que toca a la transformación de la personalidad postulada por la ideología, la transformación del carácter humano, que descansa sobre la superación del egoísmo —tanto del egoísmo individual como del de grupo— en favor de la solidaridad con los objetivos de la comunidad, en favor del igualitarismo, de la fraternidad humana, etc. Resulta claro que no se va a ganar a nadie para el ideal de las «manos limpias» si se propasa uno mismo frente a la propiedad pública; que no se convertirá a nadie al igualitarismo si uno mismo abusa de su puesto para obtener ventajas materiales y crear nuevas desigualdades sociales; que no se convence a nadie del internacionalismo proletario, cuyas loas en teoría se entonan, si lleva uno mismo una política de nacionalismo, chauvinismo y racismo, etcétera, etcétera. Para decirlo brevemente: no hay que admirarse de que

la propaganda resulte completamente inútil, si la realidad la está desmintiendo evidentemente, sobre todo si son los hechos de quienes hacen la propaganda los que están desmintiendo sus propias palabras.

Una vez que hemos pasado revista —naturalmente de manera breve y selectiva— al papel de las condiciones objetivas en la actividad que ha de formar al «hombre nuevo socialista», podemos pasar a referirnos a esta actividad misma. Como queda dicho, se trata de la formación del carácter social del ser humano. ¿Qué entendemos por «carácter social»?

Este problema pertenece al campo de la psicología social, que da —según cuál sea su dirección— respuestas diversas a la cuestión. Los protagonistas en este caso son, por una parte, lo partidarios de la doctrina de los instintos, y por otra la escuela de la condicionalidad específica del medio (behaviorismo). Naturalmente que hay puntos de vista que se sitúan en el medio y forman una amalgama de estas dos posiciones extremas. En especial, se hace el intento de unificar el psicoanálisis con el marxismo, interpretando para ello de manera específica tanto el uno como el otro. Entre los pensadores de esta tendencia se encuentra también Erich Fromm. Éste ha desarrollado la teoría actualmente más fértil, en mi opinión, sobre el carácter individual, y especialmente sobre el carácter social, que debe ser tomada en consideración en el análisis relevante para nosotros, con independencia de cómo se sitúe Fromm con respecto a Freud y a Marx. Yo personalmente tengo por fructífera una ocupación con el tema, pero naturalmente se trata aquí de cuestiones muy disputadas. Y sin embargo, la manera en que Fromm define el carácter social me parece fuera de cuestión y, como queda dicho, heurísticamente fructífera. Hacemos, pues, en lo que sigue de nuestras consideraciones, abstracción de las premisas filosóficas y psicológicas, y adoptamos su teoría del carácter social.

Erich Fromm ha desarrollado su teoría del carácter en una serie de trabajos, comenzando con sus ensayos escritos en la década de los treinta. Su teoría está expuesta de la manera más acusada y abarcadora en la introducción a un libro sobre el carácter de los habitantes de una aldea mexicana, escrito en colaboración con Michael Maccoby.[31] La historia de la producción de este libro es especialmente interesante para los marxistas, puesto que las investigaciones que en él se utilizan estaban motivadas, entre otras cosas, por el deseo de llevar a concreción la teoría marxiana de la dependencia de la superestructura respecto de la base. Fromm entiende el carácter social como un

31. Erich Fromm/Michael Maccoby, *Social character in a Mexican village*, Nueva Jersey, 1970.

espejo en el cual se refleja la acción de la base, y de esta manera explica cómo es que las mismas fuerzas productivas producen, en la superestructura de las diversas sociedades, resultados diferentes, incluso cuando éstas tienen en común el tipo de las relaciones de producción. Una teoría desarrollada del carácter se encuentra posteriormente en la obra fundamental de Fromm sobre el problema de la agresión.[32] La quintaesencia de las concepciones que en esta obra se exponen, se encuentra en una entrevista que en relación con ella concedió Erich Fromm a un editor alemán.[33] A los lectores que se interesen por esta problemática les recomendaría yo precisamente esta entrevista como introducción para sus estudios, porque contiene, en forma sencilla y fácilmente comprensible, el núcleo de la teoría de Fromm.

Luego de esta disquisición, retornemos a la cuestión fundamental: ¿qué es lo que entendemos —siguiendo las concepciones de Fromm— por *carácter* y *carácter social*?

Por carácter entendemos aquí —a diferencia de otros significados de esta plurivalente palabra— el sistema de las tendencias que se forman en el ser humano en un cierto período de su vida, que permanecen relativamente inmutables durante su posterior desarrollo y que determinan la forma de sentir, de pensar y de actuar de esta persona. El carácter, cuya génesis está enraizada tanto en la figura psicosomática del organismo y las vivencias individuales de la persona, como también en el influjo cultural de la sociedad, que por diversos caminos (educación social) hace llegar patrones de personalidad al individuo, forma la base de motivación para la elección de las formas de comportamiento en una situación determinada. La base para ello entre los animales es el instinto, que sólo juega en el hombre un papel mínimo. Éste estaría indefenso si el instinto no estuviese substituido por otra base de motivaciones que hace posible una rápida decisión. Tal base es el carácter socialmente conformado, que adopta la función de una «segunda naturaleza» y permite al ser humano actuar a menudo sin reflexión o adoptar una decisión rápida (la biología molecular moderna, que ha formulado la teoría del código genético, habla también en el caso del hombre, de un segundo código: el cultural).[34]

32. Erich Fromm, *The anatomy of human destructiveness,* Nueva York, 1973.
33. Erich Fromm, «Charakter und Aggression», en *Wissenschaft und Weltbild,* Viena, n.° 1 (1975).
34. Véase a propósito de esto: François Jacob, *La logique du vivant,* París, 1970, p. 342.

Esto nos aproxima al concepto del *carácter social.* Que los seres humanos se distinguen también por el carácter unos de otros, que por lo tanto los condicionamientos psicosomáticos así como las experiencias personales diferencian a los hombres aunque éstos estén bajo la misma influencia sociocultural, es una verdad de perogrullo, y sin embargo es importante para el análisis en profundidad del problema que estamos tratando. En efecto, mientras no podemos discutir la existencia de los atributos de carácter individual en el ser humano, es sobremanera importante comprender que en este carácter colaboran también factores socialmente condicionados, que tienen en principio una validez general. El *carácter social* es el sistema de las tendencias que la sociedad imprime sobre cada uno de los individuos de acuerdo con las necesidades de la vida social bajo las condiciones concretas dadas. De lo que se trata es que los seres humanos tienen —en razón de su carácter social— las motivaciones para actuar (sentir, pensar) que son socialmente necesarias. Una sociedad de guerreros inculca a sus miembros el modelo de personalidad del guerrero, y los seres humanos de esta sociedad se adecúan a él y encuentran en él su satisfacción. Completamente distinto es el patrón de personalidad que imprime a sus miembros una sociedad agraria que vive en pacífica cooperación. La circunstancia de que en cada sociedad se den individuos «no adaptados» según su carácter, alienados del tipo dominante del carácter social, «rebeldes», no cambia nada a esta situación de hecho, y explica al mismo tiempo cómo se producen los focos de rebelión contra las condiciones sociales existentes y las tendencias para su transformación.

El sistema capitalista ha desarrollado un carácter social adaptado a las exigencias de la «sociedad de consumo». La sociedad socialista, si ha de «abrir» las cabezas de los hombres para sus consignas y sus nuevos modelos de personalidad, tiene que producir —independientemente de la creación de condiciones objetivas para una vida social transformada—, un *carácter social* que esté de acuerdo con ella, es decir, lograr que los hombres *quieran* hacer lo que en interés de la sociedad socialista *deberían* hacer, que piensen, sientan y reaccionen de una manera que esté en consonancia con las necesidades de esta sociedad. Esto no es adoctrinamiento, no es ningún mundo orwelliano; es una *necesidad* en *toda* sociedad. Para ello es importante que esta evolución se produzca espontáneamente, si bien sus condiciones y elementos pueden ser conscientemente creados y modelados, y en el caso del socialismo, incluso tienen que serlo. Es importante que toda la empresa no vaya a dar por mal camino al emplearse en ella métodos compulsivos, que no traen consigo los resultados deseados, sino que hasta los hacen imposibles.

La formación de un carácter social socialista es, pues, una necesidad, si es que la sociedad socialista ha de desarrollarse. En el supuesto que las condiciones objetivas para ello estén maduras, es necesario desplegar para la superación de la enajenación en esta sociedad una acción perseverante y sostenida de propagación de las ideas, los patrones de personalidad, el sistema de valores de la nueva sociedad; en otras palabras, hay que enseñarles a los hombres un nuevo estilo de vida. Al hacerlo no hay que olvidar que las exhortaciones y los llamados directos a adoptar determinados valores y actitudes no suelen tener éxito. Más efectivos son los canales de la influencia indirecta: la literatura, el arte, la filosofía y las ciencias sociales. Pero antes que nada los ejemplos de conducta, que están a la vista de quienes los rodean y reciben la aprobación de la sociedad.

Las sociedades primitivas comprendieron muy bien, pura y simplemente en base a sus tradiciones educativas, la máxima *verba volant, facta trahunt*, si bien por supuesto que no la formularon. Para comprenderlo basta con investigar los ritos de iniciación de estas sociedades, ya que la formación del carácter social es posible ante todo, si es que no exclusivamente, en la juventud. Si, por ejemplo, una sociedad de guerreros pretende formar en conformidad el carácter de la juventud, le señala los ejemplos personales de valentía, y sobre esta base se llega al reconocimiento de la valentía, el coraje, la resistencia ante el dolor físico, etc. como los valores superiores, que las canciones cantan y se reflejan en el status social de los héroes; sobre esta base también se cumple la iniciación de la juventud, su educación para la resistencia al dolor, para la valentía delante del peligro y de la muerte. En estos sencillos ritos de iniciación, que se repiten de múltiples formas en las diferentes formaciones sociales, volvemos a encontrar el síndrome del que ya hemos hablado: en la praxis de la vida social se forman patrones de personalidad, los valores en los que éstos se basan les son inculcados a los hombres, y en forma de carácter social estos valores se ven por último internalizados. En un mecanismo social semejante la alienación de sí mismo, tanto en el sentido de la extrañeza frente a la sociedad como en el de la extrañeza frente al patrón de personalidad del ser humano, es prácticamente imposible. No se trata de emplear los mismos métodos de educación en la sociedad socialista altamente desarrollada, esto sería imposible. Posible, e incluso necesario, en cambio, es repetir el síndrome: praxis social - medidas educativas - internalización de patrones de personalidad en el carácter social. Es ésta una fórmula trinitaria de la cual no debe faltar un solo miembro, si no han de quedar en nada todos los afanes.

Volvamos a nuestro tema principal: ¿cómo es posible superar la

enajenación del hombre en el socialismo? O dicho de otra manera: ¿cómo ha de formarse el hombre nuevo socialista? Ya conocemos la respuesta a estas preguntas: hay que producir las condiciones objetivas necesarias y mostrarles activamente a los hombres los correspondientes patrones de personalidad, para adecuar a éstos su carácter social. Estos postulados generales solamente pueden ser traducidos al lenguaje de la acción concreta, cuando los que actúan tienen en cuenta las condiciones concretas de espacio y tiempo; las recetas abstractas no tendrían sentido. Sólo una cosa hay que recalcar al respecto, y ello una vez más y con todo énfasis: la propaganda por sí sola no es suficiente. Si no se crean las condiciones materiales correspondientes para la vida de las sociedades socialistas, si no se desarrolla la democracia socialista, y por cierto que no en las palabras sino en los hechos, si la realidad misma no aporta los patrones de personalidad del hombre nuevo, la propaganda no sólo no producirá resultados, sino que incluso, como se quedará en vana habladuría, comprometerá las consignas y desvalorizará ante los ojos de la gente los valores propagados.

La educación y formación del *hombre nuevo socialista* no es, naturalmente, un acto único, sino un proceso, un proceso infinito, en el fondo. Marx ha dicho que el comunismo no es una situación sino un proceso. Esto vale plena y totalmente también para la formación del hombre en la sociedad socialista. Es este un proceso que dura tanto como la vida social, cuyas transformaciones y cambios hacen necesaria una adaptación del ser humano a las nuevas necesidades sociales, y por lo tanto también una transformación del carácter social de las épocas en cuestión. Estas transformaciones no tienen fin ni pueden tenerlo, y por ello las medidas para la educación de la sociedad no pueden quedar terminadas con una «acción», cualquiera que ésta sea. La iniciación tradicional de la juventud, por ejemplo en las tribus de cazadores y guerreros primitivas, podía resistir el paso del tiempo, porque estas mismas sociedades permanecían en un estado de relativa inmutabilidad. La sociedad moderna, con su rápido desarrollo económico —tanto en el capitalismo como en el socialismo— está en una situación completamente distinta: su característica es la dinámica, la mutabilidad de todos los elementos, que tampoco deja intactos los patrones de personalidad y el carácter social.

La teoría marxiana de la revolución permanente ha sido, desde los tiempos de Stalin, desplazada a un último plano lejano, cuando no entregada completamente al olvido, puesto que en la disputa de Stalin con Trotski se trataba también, e incluso primordialmente, de esta teoría, de su interpretación y de las consecuencias práctico-políticas que de ella se derivaban. El hecho de que Trotski haya

empleado esta teoría en su lucha contra Stalin, y éste se haya empeñado en cambio en «borrarla», no cambia nada en la circunstancia de que es una teoría de Marx, y que ningún marxista que desee conservar un derecho a esta denominación puede eliminarla impunemente de su cálculo político. Sin adentrarnos en las sutilezas de las controversias ideológicas de los años veinte, podemos sin embargo decir que esta teoría no es otra cosa que el desarrollo de la tesis marxiana que dice que el comunismo no es una situación, sino un proceso. Volvemos a encontrar algo de este pensamiento en la revolución cultural china; puesto que, abstracción hecha de las peculiaridades chinas, está claro que debe aceptarse la tesis según la cual, si las fuerzas de producción y las relaciones de producción se desarrollan sin interrupción, tiene también que desarrollarse ininterrumpidamente la cultura —en el sentido más amplio de esta palabra— sobre la cual se funda el carácter social, su producto; en la dialéctica de la base y la superestructura, la cultura no es solamente una función, una consecuencia, sino que tiene, también, un influjo retroactivo sobre la base, ante todo en la formación del carácter social. Conviene que no olvidemos que la consigna de la revolución cultural proviene de Lenin.

Según hemos mostrado, ninguna formación social, tampoco la del comunismo, está libre del peligro de la alienación: puesto que, en efecto, la objetivación es un fenómeno independiente de la historia que bajo determinadas condiciones sociales degenera en alienación, siempre existe el peligro de que esta posibilidad se realice. La necesidad de luchar contra este peligro —el de la enajenación y la enajenación de sí mismo— se da, pues, permanentemente, se extiende hasta el comunismo.

Marx entendía el comunismo como un orden social que permite al individuo humano un desarrollo armonioso y libre, libre especialmente de alienación. Pensemos, en este contexto, en las conocidas frases de Marx en *La ideología alemana*:

> En la época actual, la dominación de las formas materiales sobre los individuos, la opresión de la individualidad por la casualidad ha cobrado su forma más aguda y más universal, imponiendo con ello una tarea muy determinada a los individuos existentes ... preceptúa más bien la liberación de un modo de desarrollo muy determinado. Esta tarea impuesta por las condiciones actuales coincide con la tarea de organizar de un modo comunista la sociedad.
>
> Ya hemos puesto de manifiesto más arriba que la abolición de la independencia de las relaciones frente a los individuos y de la supeditación de la individualidad a la casualidad, de la subsunción

de sus relaciones personales bajo las relaciones generales de clase, etcétera, está condicionada por la supresión de la división del trabajo.

... Y hemos puesto de relieve, igualmente, que la propiedad privada sólo puede abolirse bajo la condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, precisamente porque el intercambio y las fuerzas productivas con que se encuentren sean omnilaterales y sólo puedan asimilarse por individuos dotados de un desarrollo también omnilateral, es decir, en el ejercicio libre de su vida. ...

Dentro de la sociedad comunista, la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase, este desarrollo está condicionado precisamente por la cohesión de los individuos, cohesión que se da, en parte, en las premisas económicas mismas y, en parte, en la necesaria solidaridad del desarrollo libre de todos y, finalmente, en el modo universal de manifestarse los individuos sobre la base de las fuerzas de producción existentes.[35]

En la antigua Roma, cada vez que un peligro serio amenazaba a la república, el Senado hacía llegar a los cónsules una señal de alarma, cuya fórmula decía: *Caveant Consules nec quid detrimendi rei publicae capiat* (Cuiden los cónsules que no haya daño para el estado). Una advertencia semejante en relación con la alienación obliga a la sociedad socialista. *Caveant Consules!*

35. K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana,* pp. 525 ss.



BIBLIOGRAFÍA

Aberbach, Joel, D., «Alienation and Political Behavior», en *American Political Science Review*, n.º 63 (1969), pp. 86-99.

— *Alienation and American Voting Behavior: 1968 and beyond*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología, no publicados.

Adelmann, Frederick J., «Marx's notion of man», en J. Sommerville y H. Parsons eds., *Dialogues on the philosophy of marxism*, Westport, Connect., 1974, pp. 233-240.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M., 1966.

Aiken, Michael/Hage. Gerald. «Organizational alienation: a comparative analysis», en *American Sociological Review*, XXXI, n.º 4 (1966), pp. 497-507.

Allardt, Erik, «Working class consciousness and alienation: a preliminary ecological analysis», en *Sociologiske Meddelelser*, ser. 10, cuad. 1 y 2 (1965).

Almasi, Miklós, «Alienation and socialism», en Aptheker, Herbert, ed., *Marxism and alienation* (v. Aptheker).

Althusser, Louis, *Pour Marx*, París, 1965.

Aptheker, Herbert, ed., *Marxism and alienation*, Nueva York, 1965.

Archibald, W. Peter, *The empirical relevance of Marx's theory of alienation*, documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.

Arendt, Hannah, *The human condition*, Chicago, 1959.

Armer, Michael, y Allan Schneuberg, *Individual modernity, alienation and socio-economic status: a replication in Costa Rica*, documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.

Avineiri, Shlomo, *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge, Mass., 1968.

Avrorjánov, A., *Origen de la partitocracia* (en ruso), 2 vols., Frankfurt/M., 1973.

Axelos, Kostas, *Marx penseur de la technique*, París, 1961.

Baczko, Bronislaw, *Rousseau, Samotnosc i wspólnota* (Rousseau. Soledad y sociedad), Varsovia, 1964.

— «Wokól problemów alienacji» (Sobre problemas de alienación), en Bronislaw Baczko, *Czlowiek i swiatopoglad* (Hombre y concepción del mundo), Varsovia, 1965.
Bagley, Christopher, *On the conceptual and empirical distinction of anomie and alienation,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Bánschikov, V. M., y B. F. Lomov, eds., *La relación entre lo biológico y lo social en el ser humano* (en ruso), Moscú, 1975.
Baptista, José, «Bureaucracy and society», en *Telos*, Washington, n.º 22 (1974-1975), pp. 66-84.
Barakat, Halim, «Alienation: a process of encounter between utopia and reality», en *British Journal of Sociology,* XX, n.º 1 (1969).
— *Social forces determining political alienation among University of Lebanon,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Barnhart, J. E., «"Anthropological nature" in Feuerbach and Marx», en Philosophy Today, XL (invierno 1967), pp. 265-275.
Batíschev, T. S., «La esencia activa del hombre como principio filosófico» (en ruso), en *El hombre en la sociedad socialista y en la burguesa,* symposium del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, 1966; manuscrito.
Becker, Ernest, «Mills' social psychology and the great historical convergence on the problem of alienation», en J. L. Horowitz, ed. *The New Sociology* (v. Horowitz).
Bedeschi, Giuseppe, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx,* Bari, 1968.
Bell, Daniel, «Sociodicy: a guide to modern usage», en *American Scholar,* n.º 35 (1966), pp. 696-714.
— «The debate on alienation», en Leopold Labedz, ed., *Revisionism,* Londres, 1962.
— «The "rediscovery" of alienation», en *The Journal of Philosophy,* LVI, n.º 24 (1959), pp. 933-952.
Bell, Wendell, «Anomie, social isolation, and the class structure», en *Sociometry* (1957).
Berger, Peter L., y Thomas Luckmann, *The social construction of reality,* Nueva York, 1966.
Berger, Peter, y Stanley Pullberg, «Reification and the sociological critique of consciousness», en *History and Truth,* n.º 4 (1966).
Bigo, Pierre, *Marxisme et humanisme,* París, 1954.
Blauner, Robert, *Alienation and freedom. The factory worker and his industry,* Chicago, 1964.
Bottigelli, Émile, «Présentation de Karl Marx Manuscrits de 1844», en Karl Marx, *Manuscrits de 1844,* París, 1962.

Bramson, Leon, *The political context of sociology,* Princeton, 1961.
Braybrook, David, «Diagnosis and remedy in Marx's doctrine of alienation», en *Social Research,* XXV (1958), pp. 325-345.
Breed, Warren, *The self-guiding society,* Nueva York, 1971.
Bronfenbrenner, Urie, «The origins of alienation», en *Scientific American* (agosto 1974), pp. 53-61; (diciembre 1974), pp. 9-11.
Browning, Charles J., *et al.,* «On the meaning of alienation» (con una réplica de Melvin Seeman), en *American Sociological Review* (1961), pp. 780 ss.
Buber, Martin, «Ich und Du», en *Werke,* t. 1, Munich, 1962.
— *Le problème de l'homme,* París, 1962.
Buhr, M., «Entfremdung - Philosophische Anthropologie - Marx-Kritik», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* n.º 7 (1966).
Bullough, Bonnie, *Alienation and family planning,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Calvez, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx,* París, 1956.
Citrin, Jach, Herbert McClosky, J. Merill Shanks y Paul M. Sniderman, «Personal and political sources of political alienation», en *British Journal of Political Science,* V, 1.ª parte (enero 1975), pp. 1-31.
Clark, John P., «Measuring alienation within a system», en *American Sociological Review,* XXIV, n.º 6 (1959), pp. 849-852.
Clausen, John A., «The sociology of mental illness», en Merton, Robert K., *et al.,* eds. *Sociology Today* (v. Merton), pp. 485-508.
Clinard, Marshall B., «Criminological Research», en Merton, Robert K., *et al., Sociology Today, op. cit.,* pp. 509-536.
Cohen, Albert K., «The study of social disorganization and deviam behavior», en Merton, Robert K., *et al., Sociology Today, op. cit.,* pp. 461-484.
— «The sociology of the deviant act: anomie theory and bevond», en *American Sociological Review,* XXX, n.º 1 (1965), pp. 5-14.
— *Delinquent boys. The culture of the gang,* Nueva York, 1955.
Coleman, James S., «Implications of the findings on alienation», en *The American Journal of Sociology,* LXXIX (1964-1965).
Cottiers, Georges M. M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégeliennes,* París, 1959.
Cornu, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels,* vol. 3, París, 1962.
Crozier, Michel, *Le phénomène bureaucratique,* París, 1963.
Champarnaud, François, *Révolution et contre-révolution culturelle en URSS,* París, 1975.
Chazel, François, *De quelques composantes de l'aliénation politique.* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Chiodi, P., «Il concetto de "alienazione" nell' esistenzialismo», en *Rivista di Filosofia,* LIV (1963), pp. 419-455.

D'Abbiero, Marcella, *«Alienazione» in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung,* Roma, 1970.
Dahrendorf, Ralf, *Class and class conflict in industrial society,* Stanford, 1959.
— «Soziologie und menschliche Natur», en la obra del mismo autor, *Pfade aus Utopia,* Munich, 1967.
Davids, Anthony, «Generality and consistency of relation between the alienation syndrome and cognitive processes», en *Journal of Abnormal and Social Psychology,* 51 (1955), pp. 61-67.
— «Alienation, social apperception, and ego structure», en *Journal of Consulting Psychology,* XIX, n.º 1 (1955), pp. 21-27.
Davydov, I. N., *Freiheit und Entfremdung,* Berlín, 1964.
Dean, Dwight G., «Alienation: its meaning and measurement», en *American Sociological Review,* XXVI (1961), pp. 753-758.
Denise, Theodore C., «The concept of alienation: some critical notices», en Johnson F., ed., *Alienation* (v. Johnson).
Desan, Wilfrid, *Marxism of Jean-Paul Sartre,* Nueva York, 1965.
D'Hondt, Jacques, «La crise de l'humanisme dans le marxisme contemporain», en *Rev. Intern. de Philos.,* n.º 85-86 (1968), pp. 369-378.
Dobzhansky, Theodosius, *Mankind Evolving,* New Haven, 1962.
Dubos, René, «Human nature, man and his environment», en *Britannica Perspectives,* Encycl. Brit., 1968, vol. I, pp. 213-334.
Dufrenne, Mikel, *Pour l'homme,* París, 1968.
Duhrssen, Alfred, «Philosophic alienation and the problem of other minds», en *Philosophic Review,* LXIX (1960), pp. 211-220.
Durkheim, Émile, *Le suicide,* París, 1960.
— *De la division du travail social,* París, 1960.
Duvignaud, Jean, *L'anomie. Hérésie et subversion,* París, 1973.
— ed., *La sociologie. Guide alphabétique,* París, 1972.
Easton, Lloyd D., «Alienation, empiricism and democracy in early Marx», en Sommerville, J. y H. Parsons, eds., *Dialogues on the philosophy of marxism,* Westport, Connect., 1974, pp. 312-324.
— «Alienation and history in the early Marx», en *Philosophy and Phenomenological Research,* XXII (1961), pp. 193-205.
Eichhorn, W., «Das Problem des Menschen im historischen Materialismus», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* n.º 7 (1966).
Ellul, Jacques, *The technological society,* Nueva York, 1964.
Engels, Friedrich, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring),* Crítica (OME 35), Barcelona, 1977.
— Prefacio a Karl Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich,* MEW, t. 22, Berlín, 1972. Hay trad. cast.: *La guerra civil en Francia.*
— *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteientwurfs 1891,* MEW, t. 22, Berlín, 1972.

— *Über die Autorität,* MEW, t. 18, Berlín, 1973.
— *Zur Wohnungsfrage,* MEW, t. 18, Berlín, 1973. Hay trad. cast.: *El problema de la vivienda,* G. Gili, Barcelona, 1974.
— «Principios del comunismo», en *OME 9,* Crítica, Barcelona, 1978.
— *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* MEW, t. 21, Berlín, 1975. Hay trad. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* R. Aguilera, Madrid, 1969.
— *La Sagrada Familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra,* Crítica (OME 6), Barcelona, 1978.
Erikson, Kai, *Wayward puritans. A study in the sociology of deviance,* Nueva York, 1966.
Etzioni, Amitai, «Basic human needs, alienation and inauthenticity», en *American Sociological Review,* n.º 33 (1968), pp. 870-885.
Festinger, Leon, *A theory of cognitive dissonance,* Stanford, 1957.
Fetscher, Iring, *Karl Marx und der Marxismus,* Munich, 1967.
— «Von Marx zur Sowjetideologie», en Markert, Werner, ed. *Der Mensch im kommunistischen System,* Tübingen, 1957.
— «Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel», en *Marxismusstudien,* 3.ª serie, Tübingen, 1960.
Feuer, Lewis, «What is alienation? The career of a concept», en Stein, A., y A. Vidich, eds., *Sociology on Trial,* Nueva Jersey, 1963.
Finifter, Ada, *Emigration from the United States, 1946-1970; exploration of a possible indicator of political alienation,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Finkelstein, Sidney, *Existentialism and alienation in American literature,* Nueva York, 1965.
— «The artistic expression of alienation», en Aptheker, Herbert, ed., *Marxisme and alienation* (v. Aptheker).
— *Who needs Shakespeare?,* Nueva York, 1973.
Fischer, Arthur, *Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft. Materializen zur Adaptation und Denunziation eines Begriffs,* Munich, 1970.
Foucault, Michel, *Histoire de la folie,* París, 1961.
Frankl, Viktor E., *Der Mensch duf der Suche nach Sinn,* Friburgo, 1972.
— *Homo paticus,* Varsovia, 1971.
— *Der Wille zum Sinn,* Viena, 1972.
Fritzhand, Marek, *Czlowiek - humanizm - moralnosc* (El hombre, el humanismo, la moral), Varsovia, 1961.
— *Mysl etyczna miodego Marksa* (El pensamiento ético del joven Marx). Varsovia, 1961.
Fromm, Erich, *Escape from freedom,* Nueva York, 1941.
— *The sane society,* Nueva York, 1955.

— *Marx's concept of man,* Nueva York, 1961.
— *Man for himself,* Nueva York, 1947.
— «Marx's contribution to the knowledge of man», en la obra del mismo autor. *The crisis of psychoanalysis,* Nueva York, 1970.
— *The anatomy of human destructiveness,* Nueva York, 1973.
— *Beyond the chains of illusion. My encounter with Marx and Freud,* Nueva York, 1962.
— «Alienation under capitalism», en Josephson. E. y M., eds. *Man alone* (v. Josephson).
— «Charakter und Aggression», en Wissenschaft und Weltbild, Viena, n.º 1 (1975), pp. 9-31.
Fromm, Erich y Michael Maccoby, *Social character in a Mexican village,* Nueva Jersey, 1970.
Fromm, Erich, y Ramon Xirau, eds., *The nature of man,* Londres, 1968.
Gabel, Joseph, Bernard Rousset y Trinh Van Thas, eds., *L'aliénation aujourd'hui,* París, 1974.
Gabel, Joseph, *Idéologies,* París, 1974.
— *Sociologie de l'aliénation,* París, 1970.
— *La fausse conscience,* París, 1962.
— *Formen der Entfremdung. Aufsätze zum falschen Bewusstsein,* Frankfurt/M., 1964.
Gallino, Luciano, «Presupposti delle ricerche sociologiche sulla alienazione», en *Tempi moderni,* 12 (1963).
Garaudy, Roger, *Karl Marx,* París, 1964.
— *Dieu est mort,* París, 1962.
— *Perspectives de l'homme,* París, 1959.
— *Humanisme marxiste. Cinq essais polémiques,* París, 1957.
Gehlen, Arnold, *Der Mensch,* Frankfurt/M., 1971.
— «Uber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung», en Gehlen, A., *Studien zur Anthropologie und Soziologie,* Berlín, 1971.
De George, Richard T., *The new marxism,* Nueva York, 1968.
Geras, Norman, «Essence et apparence: aspect du fétichisme chez Marx», en *Les Temps Modernes,* 304 (nov. 1971), pp. 626-650.
Gerson, Walter M., «Alienation in mass society: some causes and responses», en *Sociology and Social Research,* XLIX, n.º 2 (1965), pp. 143-152.
Geyer, Felix, *Alienation and general systems theory,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Goffman, Ervin, *Stigma,* Pelican, 1968.
Goldmann, Lucien, «La réification», en la obra del mismo autor, *Recherches dialectiques,* París, 1959.
Goodman, Paul, *Aufwachsen im Widerspruch. Über die Entfremdung der Jugend in der verwalteten Welt,* Darmstadt.

Gould, Laurence J., «Conformity and marginality: two faces of alienation», en *Journal of Social Issues,* XXV, n.º 2 (1969), pp. 39-63.
Gouliane, C. I., *Le marxisme devant l'homme,* París, 1968.
Grassi, Ernesto, *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft,* Reinbek/Hamburg, 1973.
de Grazia, Sebastian, *The political community,* Chicago, 1948.
Gregor, A. James, «The concept of alienation in the philosophy of Karl Marx», en Sommerville, J., y H. Parsons, *Dialogues on the Philosophy of Marxism,* Westpoint Connect., 1974, pp. 291-307.
Grigorián, B. T., *La filosofía sobre la esencia del ser humano* (en ruso), Moscú, 1973.
Grodzins, Morton, *The loyal and the disloyal,* Chicago, 1956.
Groothoff, H. H., «A. S. Makarenko und das Problem der Selbstentfremdung in der europäischen und der sowjetischen Pädagogik, en *Marxismus studien,* 2.ª serie, Tübingen.
Hagedorn, Robert B., *Alienation and participation in community associations - a replication,* documentos presentados al VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Hajda, Jan, «Alienation and integration of student intellectuals», en *American Sociological Review,* XXVI, n.º 5 (1961), pp. 758-777.
Hays, David G., *On «alienation». An essay in the psycholinguistics of science.* Documentos presentados al VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* Leipzig, 1949.
Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* Tübingen, 1949.
Heller, Ágnes, *Is everyday life necessarily alienated?* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Herlihy, David, «Alienation in medieval culture and society», en Johnson, F., ed., *Alienation* (v. Johnson).
Hinton, S. E., *The outsiders,* Nueva York, 1967.
Hirszowicz, Maria, *Komunistyczny Lewiatan* (El Leviatán comunista), París, 1973.
Hodges, Donald Clark, «Marx's contribution to humanism», en *Science and Society,* XXIX, n.º 2 (1965).
— *Socialist humanism,* St. Louis, 1974.
Hoffer, Eric, *Reflections on the human condition,* Nueva York, 1973.
— *The true believer,* Nueva York, 1951.
Hollitscher, W., *Der Mensch im Weltbild der Wissenschaft,* Viena, 1969.
— «Kommunikation, Hominisation und Humanisierung», en Borbé Tasso, ed., *Der Mensch, Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff,* Viena, 1973.
Hong, Lawrence K., *The function of group in the relation of anomia,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.

Horney, Karen, *The neurotic personality of our time,* Nueva York, 1968.
Horowitz, Irving Louis, ed., *The new sociology,* Nueva York, 1964.
— «On alienation and the social order», en Sommerville. J., y H. Parsons, eds., *Dialogues on the philosophy of marxism,* Westport, Connect., 1974. pp. 325-336.
House, James S., y William M. Mason, «Political alienation in America, 1952-1968», en *American Sociological Review,* XL, n.º 2 (abril 1975), pp. 123-147.
Horton, John, «The dehumanization of anomie and alienation: a problem in the ideology of sociology», en *British Journal of Sociology,* XV, n.º 4 (1964), pp. 283-300.
Hsü, Francis L. K., *Psychosocial homeostasis. A sociocentric model of man,* Santa Barbara Center for the Study of Democr. Instit., ponencia para el debate (17 set. 1973), no publicada.
Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel,* París, 1955.
Israel, Joachim, *L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine,* París, 1972.
— *Alienation and reification,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Jaco, E. Garthy, «The social isolation hypothesis and schizophrenia», en *American Sociological Review,* 19 (1954), pp. 567-577.
Jaroszewski, Tadeusz M., *Alienacja?,* Varsovia, 1965.
— *Rozwazania o praktyce* (Reflexiones sobre la praxis), Varsovia, 1974.
— *Osobowosc i wspólnota* (Personalidad y sociedad), Varsovia, 1970.
— «Kategoria alienacji w filozofii marksistowskiej». (La categoría de la alienación en la filosofía marxista), en *Studia Filozoficzne,* n.º 9 (1974), pp. 113-120.
Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen,* Berlín, 1960.
Johnson, Frank, «Alienation: some concluding observations», en Johnson, F., ed., *Alienation* (v. más adelante).
— «Psychological alienation: isolation and self-estrangement», en Johnson, F., ed., *Alienation* (v. más adelante).
— «Alienation: concept, term. and word», en Johnson. F., ed., *Alienation* (v. más adelante).
Johnson, Frank, ed., *Alienation,* Nueva York/Londres, 1973.
Johnson, Frank A., *Some problems of reification in existential psychiatry: conceptual and practical considerations,* documentos para el VIII Congreso de Sociología, no publicados.
Josephson, Eric y Mary, «Introducción», en Josephson, E. y M., eds., *Man Alone* (v. a continuación).
Josephson, E. y M., eds., *Man alone, alienation in modern society,* Nueva York, 1962.
Kägi, Paul, *Genesis des historischen Materialismus,* Viena, 1965.

Kahler, Erich, *The tower and the abyss,* Nueva York, 1957.
Kakabadze, S. M., *El ser humano como problema filosófico* (en rus Tiflis, 1970.
Kamenka, Eugene, *The ethical foundations of marxism,* Londres, 196
Kangrga, Milan, «Das Problem der Entfremdung in Marx' Werk», *Praxis,* n.º 1 (1967).
Kelman, Harold, «Alienation: its historical and therapeutic context», *The American Journal of Psychoanalysis,* XXI, n.º 2 (1961), p 198-206.
Kemiston, Kenneth, «Alienation and the decline of utopia», en *Americ can Scholar,* XXIX (1960).
Kepinski, Antoni, *Schizofrenia,* Varsovia, 1972.
Keshelava, V., *El mito de los dos Marx* (en ruso), Moscú, 1963.
Koenig, Daniel J., Gary M. Martin, H. G. Goudy y M. Martin, *The ye that British Columbia went NDP: NDP voter support pre and pa 1972,* documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología
Koff, Stephen, «The political use of the concept of alienation», en Johnson, F., ed., *Alienation* (v. Johnson).
Kofler, Leo, *Der proletarische Bürger,* Viena, 1964.
— «Entfremdung und Ideologie», en Kofler, Leo, *Der proletarische Bürger,* Viena, 1964.
Kon, Igor S., «The concept of alienation in modern sociology», en *Social Research,* XXXIV, n.º 3 (1967).
Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie,* Viena, 1966.
— *Karl Marx,* Frankfurt, 1967.
Kosik, Karel, *Die Dialektik des Konkreten,* Frankfurt, 1967.
Krakowiak, Józel, «Problematyka alienacyjno-dezalienacyjna u Engelsa (La problemática de la alienación-desalienación en Engels), *Studi Filozoficzne,* n.º 2 (1975).
Krishna, Daya, «Alienation positive et aliénation negative», en *Diogène* n.º 72 (1970).
Kurella, Alfred, *Der Mensch als Schöpfer seiner selbst,* Berlín, 195
Kurtz, Paul, ed., *Language and human nature. A French-American philosopher's dialogue,* St. Louis, 1971.
Lachs, John, *Mediation and Psychic Distance,* documentos para el VII Congreso Mundial de Sociología.
Lacroix, Jean, «L'humanisme de Marx selon Adam Schaff», en *Revue Internationale de Philosophie,* n.º 85-86 (1968), pp. 379-386.
— *Marxisme, existentialisme, personnalisme,* París, 1949.
— *La nature humaine,* Actes du XI Congrés des Sociétés de Philosoph de Langue Française, París, 1961.
Lander, Bernard, *Towards an understanding of juvenile delinquenc* Nueva York, 1954.

Langman, Lauren, Richard Block, Jackie Feigon y David Ross, *Alienation and value transmission*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Langslet, Lars Loar, «Young Marx and alienation in western debate», en *Inquiry*, VI, n.º 1.
Lefcourt, Herbert M., *Locus of control and the acceptance of One's reinforcement experience*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Lefebvre, Henri, *Sociologie de Marx*, París, 1966.
— *Le matérialisme dialectique*, París, 1947.
— *Critique de la vie quotidienne, I*, Introducción, París, 1958.
Lenin, W. I., *Staat und Revolution, Werke*, t. 25, Berlín, 1960, pp. 393-507.
— *Philosophische Hefte*, t. 38, Berlín, 1964.
— *Über die Aufgaben des Proletariats in der gegenwärtigen Revolution*, t. 24, Berlín, 1959, pp. 1-8.
— *Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht, Werke*, t. 27, Berlín, 1960, pp. 225-268.
— *Über die Aufgaben der Gewerkschaften* (diciembre 1918), t. 28, Berlín, 1959, pp. 390-393.
— *Rede in der Sitzung der Moskauer Stadtkonferenz der KPR(B)*, 18-1-1919, t. 28, Berlín, 1959, pp. 416-417.
— *Sitzung des Petrograder Sowjets*, 12-III-1919, t. 29, Berlín, 1961, pp. 1-20.
— *Entwurf des Programms der KPR(B)*, 1919, t. 29, Berlín, 1961, pp. 81-124.
— *VIII. Parteitag der KPR (B)*, 18/23-III-1919, t. 29, Berlín, 1961, pp. 125-211.
— *Ausserordentliche Sitzung des Plenums des Moskauer Sowjets der Arbeiter - und Rotarmistendeputierten*, 3-IV-1919, t. 29, Berlín, 1961, pp. 242-262.
— *Die Ergebnisse der Woche der Partei in Moskau und unsere Aufgaben*, 21-X-1919, t. 30, Berlín, 1959, pp. 55-59.
— *VII. Gesamtrussischer Sowjetkongress*, 5/9-XII-1919, t. 30, Berlín, 1959, pp. 193-241.
— *Bericht über die Arbeit des Gesamtrussischen Zentralexekutivkomitees und des Rats der Volkskommissare auf der ersten Tagung des Gesamtrussischen ZEK der VII. Wahlperiode*, 2-II-1920, t. 30, Berlín, 1959, pp. 305-327.
— *Rede auf der Parteilosenkonferenz im Moskauer Stadtbezirk Blaguscha-Lefortowo*, 9-II-1920, t. 30, Berlín, 1959, pp. 340-342.
— *Schreiben an die Organisationen der KPR über die Vorbereitung des Parteitages*, 2-III-1920, t. 30, Berlín, 1959, pp. 395-399.

— *Rede auf der Moskauer Gouvernementskonferenz del KPR(B) zur Wahl des Moskauer Komitees*, 21-XI-1920, t. 31, Berlín, 1959, pp. 432-424.
—' *Unsere aussen- und innenpolitische Lage und die Aufgaben der Partei*, 21-XI-1920, t. 31, Berlín, 1959, pp. 402-422.
— *Referat in einer Versammlung der Kommunisten des Moskauer Stadtbezirks Samoskworetschje*, 29-XI-1920, t. 31, Berlín, 1959, pp. 430-432.
— *X. Parteitag der KPR(B)*, 8/16-III-1921, t. 32, Berlín, 1961, pp. 163-277.
— *Über die Naturalsteuer*, t. 32, Berlín, 1961, pp. 341-380.
— *Direktive des Rats für Arbeit und Verteidigung an die örtlichen Sowjetinstitutionen*, t. 32, Berlín, 1961, pp. 391-417.
— *Über die Rolle und die Aufgaben der Gewerkschaften unter den Verhältnissen der Neuen Ökonomischen Politik*, 12-I-1922, t. 33, Berlín, 1962, pp. 169-181.
— *An die Mitglieder des Politbüros. Über die Thesen des Gen. Preobrashenski; Brief an die Mitglieder des Politbüros über die Parteieinigung und über die Bedingungen für die Aufnahme in die Partei; Über die Bedingungen für die Aufnahme neuer Parteimitglieder. An Genossen Molotow* (24/26-III-1922), t. 33, Berlín, 1962, pp. 224-228, 121, 240-244.
— *Brief für die Mitglieder des Politbüros*, t. 33, Berlín, 1962, pp. 339-341.
— *An M. Sokolow*, 16-V-1921, t. 35, Berlín, 1962, pp. 466-468.
— *Marxismus und Staat*, Berlín, 1960.
Le Roy, Gayherd C., «The concept of alienation: an attempt at a definition», en Aptheker, H., ed., *Marxism and Alienation* (v. Aptheker).
Levin, Murray, «Political alienation», en Josephson, E. y M. eds., *Man alone* (v. Josephson).
Lewis, John, *Marxism and the open mind*, Londres, 1957.
— «Alienation», en Lewis, John, *The marxism of Marx*, Londres, 1972, pp. 111, 126.
— «What is man?», en Lewis, John, *op. cit.*, pp. 95-110.
Lichtheim, George, «Alienation», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. I, Londres, 1968.
Lipinski, Edward, «Alienacja», en Lipinski, E., *Teoria ekonomii i aktualne zagadnienia gospodarcze* (La teoría económica y problemas económicos actuales), Varsovia, 1961.
Lowry, Ritchie P., «The functions of alienation in leadership», en *Sociology and Social Research*, XLVI, n.º 4 (1962), pp. 426-435.
Löwith, Karl, «Man's self-alienation in the early writings of Marx», en *Social Research*, XXI (1954), pp. 204-230.
Ludz, Peter C., *Alienation as a concept in the social sciences. An overview*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.

Lukács, Georg, *Der junge Hegel*, Berlín, 1954 [hay trad. cast. de M. Sacristán: *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1976].
— *Geschichte und Klassenbewusstsein* (con introducción de 1967), Berlín, 1970 [hay trad. cast. de M. Sacristán: *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1976].
Luxemburg, Rosa, *Die russische Revolution*, Frankfurt, 1963.
Lystad, Mary, *Student protesters and changing political and economic values*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Mácha, Karl, *Individuum und Gesellschaft*, Berlín, 1964.
Machovec, Milan, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Friburgo, 1971.
Malinin, V. A., «La concepción marxista del hombre en el "Capital"» (en ruso), en *El hombre en la sociedad socialista y en la burguesa*, symposium del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, 1966.
de Man, Hendrik, «Der neu entdeckte Marx», en *Der Kampf*, n.º 5, 6 (1932).
Mandel, Ernest, «The marxist theory of alienation», en Lutz, W., y H. Brent, eds., *On Revolution*, Cambridge, Mass., pp. 36-46.
— *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx*, Viena, 1968.
Manley, James C., «Report of the fifth East-West philosophers' Conference (alienation of man)», en *Philosophy East and West*, Honolulú, XX, n.º 4 (1970), pp. 383-417.
— *Concepts of alienation*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Mannheim, Karl, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935.
Marcuse, Herbert, *One dimensional man, Londres, 1964* [hay trad. cast.: *El hombre unidimensional*].
— *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, Nueva York, 1954.
Martin, Alexander R., «Self-alienaton and the loss of leisure», en *The American Journal of Psychoanalysis*, XXI, n.º 2 (1961), pp. 156-165.
Marx, Karl, *Manuscritos de París. Escritos de los «Anuarios Francoalemanes» (1844)*, Crítica (OME 5), Barcelona, 1978.
— «Una correspondencia de 1843», en *OME 5*.
— «Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel», en *OME 5*.
— «La cuestión judía», en *OME 5*.
— «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel», en *OME 5*.
— «Notas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano"», en *OME 5*.
— *El Capital*, MEW, tomos 23, 24 y 25, Berlín, 1951. [Hay trad. cast. de M. Sacristán del libro I: OME 40 y 41.]

— *Lohnarbeit und Kapital*, MEW, t. 6 [hay trad. cast.: *Trabajo asalariado y capital*].
— *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, t. 17 [hay trad. cast.: *La guerra civil en Francia*].
— *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW, t. 8 [hay trad. cast.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*].
— *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Crítica (OME 21 y 22), Barcelona, 1977-1978.
— *Manifiesto del Partido Comunista. Artículos de la «Nueva Gaceta Renana» (I)*, Crítica (OME 9), Barcelona, 1978.
— *Das Elend der Philosophie*, MEW, t. 4 [hay trad. cast.: *Miseria de la filosofía*].
— *Kritik des Gothaer Programms*, MEW, t. 19 [hay trad. cast.: *Crítica del programa de Gotha*].
Marx, K., y F. Engels, *La Sagrada Familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica (OME 6), Barcelona, 1978.
— *La ideología alemana*, Pueblos Unidos/Grijalbo, Montevideo-Barcelona, 1974.
— *Zirkular gegen Kriege*, MEW, t. 4.
Matejko, Alexander, *Overcoming alienation in work*, documentos del VIII Congreso Mundial de Sociología.
McClosky, Herbert, y John H. Schaar, «Psychological dimensions of anomy», en *American Sociological Review*, XXX, n.º 1 (1965), pp. 14-40.
McIver, Robert M., *The ramparts we guard*, Nueva York, 1950.
McMullen, Roy, *Art, affluence and alienation. The fine arts today*, Encyclopaedia Britannica, Londres, 1968.
Mead, Margaret, *Culture and commitment. A study of the generation gap*, Nueva York, 1970.
Megrabián, A. A., «Sobre el problema de la alienación del individuo» (en ruso), en *Problemas del individuo*, symposium del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, 1969, pp. 292-307.
Mende, Georg, «Marx und der Begriff der "Entfremdung"», en Mende, Georg, *Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Berlín, 1960.
Merton, Robert K., L. Broom y L. Cottrell, jr., eds., *Sociology Today*, Nueva York, 1959.
Merton, Robert K., *Social theory and social structure*, Glencoe, 1957.
— «Social structure and anomie», en *American Sociological Review*, vol. 3 (1938), pp. 672-682.
— «Bureaucratic structure and personality», en E. y M. Josephson, eds., *Man alone*, (v. Josephson).

Metzke, Erwin, «Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens», en Markert, Werner, ed., *Der Mensch im kommunistischen System*, Tübingen, 1957.
Mészáros, István, *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, Munich, 1973.
Metha, Arlene, *Existential frustration and psychological anomie within select college student subcultures*, documentos para el VIII Congreso de Sociología.
Michels, Robert, *Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Stuttgart, 1970.
Middleton, Rusell, «Alienation, race, and education», en *American Sociological Review*, n.° 28 (1963).
Miller, George A., «Professionals in bureaucracy: alienation among industrial scientists and engineers», en *American Sociological Review*, XXXII, n.° 5 (1967), pp. 755-768.
Miller, Curtis R., y Edgar W. Butler, «Anomia and eunomia: a methodological evaluation of Srole's anomia scale», en *American Sociological Review*, XXXI (1966).
Mills, C. Wright, *The power elite*, Nueva York, 1956. [Hay trad. cast.: *La élite del poder*, FCE, México.]
— «The mass society», en E. y M. Josephson, eds., *Man alone* (v. Josephson).
— *White Collar* (poln. Ausgabe: Biale kolnierzyki). Warschau, 1965.
Mizruchi, Ephraim Harold, «Social structure and anomia in a small city», en *American Sociological Review*, XXV (1960).
— «An introduction to the notion of alienation», en F. Johnson, ed., *Alienation* (v. Johnson).
— *Success and opportunity. Class values and anomie in American life*, Glencoe, 1964.
— «Alienation and anomie: theoretical and empirical perspectives», en J. L. Horowitz, ed., *The new sociology* (v. Horowitz).
Morin, Edgar, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, París, 1973.
Morin, Edgar, y Massimo Piattelli-Palmerini, eds., *L'unité de l'homme*, París, 1974.
Mouledous, Joseph C., y Elisabeth C., «Criticisms of the concept of alienation», en *The American Journal of Sociology*, n.° 70 (1964).
Müller-Herlitz, Ursula, *Karl Marx — Wesen und Existenz des Menschen*, Munich, 1972.
Mumford, Lewis, «The mechanical routine», en E. y M. Josephson, eds., *Man alone* (v. Josephson).
Murchland, Bernard, *Technology and alienation*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Narski, I. S., «El problema de la alienación en el existencialismo y en la religión» (en ruso), en *Filosofskiie nauki*, n.° 1 (1966), pp. 62-72.

— «El desarrollo histórico-filosófico del concepto "alienación"», en *Filosofskiie nauki*, n.º 4 (1963), pp. 93-106.
— «La categoría de alienación en el "Capital" y en otros trabajos de Marx» (en ruso), en *«Kapital» Marksa — Filosofiia i sovremionnost*, Moscú, 1968, pp. 466-498.
Natanson, Maurice, «Alienation and social role», en *Social Research*, XXXIII (1966).
Naville, Pierre, «De l'idée d'aliénation à l'analyse du monde moderne», en *Études*, Bruselas, n.º 1 (1962).
— «Aliénation et exploitation», en *Cahiers d'Étude des Sociétés Industrielles et de l'Automation*, n.º 6 (1964).
— *Bureaucratie et révolution*, París, 1972.
— *De l'aliénation à la jouissance. La génèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, París, 1967.
Neal, Arthur G., y Theodore Groat, *Alienation correlates of fertility: a progress report*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Neal, Arthur G., y Salomon Rettig, «Dimensions of alienation among manual and nom-manual workers», en *American Sociological Review*, XXVIII, n.º 4 (1963), pp. 599-608.
— «On the multidimensionality of alienation», en *American Sociological Review*, XXXII, n.º 1 (1967), pp. 54-64.
de Negri, E., «L'elaborazione hegeliana di termi agostiniani», en *Revue Internationale de Philosophie*, VI, fasc. 1, n.º 19 (1952), pp. 62-78.
Nettler, Gwynne, «A test for the sociology of knowledge», en *American Sociological Review*, X (1945), pp. 393-399.
— «A measure of alienation», en *American Sociological Review*, n.º 22 (1957), pp. 670-677.
Niel, Mathilde, «The phenomenon of technology: liberation or alienation of man?», en Fromm, E., ed., *Socialist humanism*, Nueva York, 1965.
Nisbet, Robert A., *Community and power*, Nueva York, 1962.
Ochocki, Aleksander, «O marksow kancepcji alienacji estetycznej» (Sobre la concepción marxista de la alienación estética), en *Studia estetyczne*, vol. 2 (1965).
Ogurtsov, A. P., «El hombre en el mundo de la alienación» (en ruso), en *El hombre en la sociedad socialista y en la burguesa*, symposium mencionado, URSS, Moscú, 1966.
— «Alienación» (en ruso), en *Filosofskaia Enzyklopedia*, Moscú, 1967.
Oizerman, T. I., «Alienation and the individual», en Herbert Aptheker, ed., *Marxism and alienation* (v. Aptheker).
— *La formación de la filosofía del marxismo* (en ruso), Moscú, 1962.
— «El ser humano y su alienación» (en ruso), en *Cheloviek i epocha*, Moscú, 1964.

— *El problema de la alienación y la leyenda burguesa del marxismo* (en ruso), Moscú, 1965.
Oken, Donald, «Alienation and identity: some comments on adolescence, the counterculture, and contemporary adaptations», en Johnson, F., ed., *Alienation* (v. Johnson).
Ollman, Bertell, *Alienation. Marx's conception of man in capitalist society,* Cambridge, Mass., 1971.
Olsen, Marvin E., *Political alienation as reality,* documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
— «Alienation and political opinions», en *Public Opinion Quarterly,* 1965.
Oppolzer, Alfred A., *Entfremdung und Industriearbeit,* Colonia, 1974.
Panasiuk, Ryszard, *Filozofia i panstwo* (Filosofía y estado), Varsovia, 1967.
— *Problematyka antropologiczna w doktrynie Marksa* (La problemática antropológica en la doctrina de Marx), en *Archiwum historii filozofii i mvsli spolecznej,* Breslau, 1973.
Pappenheim, Fritz, *The alienation of modern man,* Nueva York, 1959.
Pázhitnov, L. N., *Las fuentes de la subversión revolucionaria en la filosofía* (en ruso), Moscú, 1960.
Pearlin, Leonard I., «Alienation from work: a study of nursing personnel», en *American Sociological Review,* 1965.
Petrosián, M. I., *Humanismo* (en ruso), Moscú, 1964.
Petrovic, Gajo, «Marx's theory of alienation», en *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIII (1963), pp. 419-426.
— *Philosophie und Revolution,* Hamburgo, 1971.
— «Alienation», en Edwards, P., ed., *The Encyclopaedia of Philosophy,* vol. 1, Nueva York, 1967, pp. 76-81.
— «Man as economic animal and man as praxis», en *Inquiry,* VI, n.º 1.
— «Marx's concept of man», en Petrovic, Gajo, *Marx in the mid-twentieth century,* Nueva York, 1967.
Pilskaln, Robert J., *Alienation as a state of a self system,* documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Plamenatz, John, *Karl Marx's philosophy of man,* Oxford, 1975.
Plasek, J. W., y Manuel I. Moreno, *Updating marxist and American approaches to the study of alienation,* documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Pogosián, V. A., *El problema de la alienación en la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel* (en ruso), Eriván, 1973.
Popitz, Heinrich, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx,* Frankfurt, 1967.
Post, Werner, *Kritik der Religion bei Karl Marx,* Munich, 1969.
Powell, Elwin H., «Occupation, status, and suicide: toward a redefinition of anomie», en *American Sociological Review,* XXIII, n.º 2 (1958).
Preti, Giulio, «Alienazione», en *Il filo rosso,* I (1963).

Radiavi, Kazem, *La dictadure du prolétariat et le dépérissement de l'État de Marx à Lénine*, París, 1975.
Ramm, Thilo, «Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels», en *Marxismusstudien*, 2.ª serie, pp. 77-119.
Read, Herbert, *Art and alienation. The role of the artist in society*, Londres, 1967.
Redfield, Robert, «The universally human and the culturally variable», en *The Papers of Robert Redfield*, Chicago, I (1962).
— *Anthropological understanding of man, op. cit.*
— *Nature of man, op. cit.*
Reich, Wilhelm, *The function of the orgasm*, Londres, 1968.
— *Sex-Pol*, Nueva York, 1972.
Reimanis, Gunars, *Alienation and education*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Rhodes, A. L., y J. D. Orcutt, *Social correlates of two forms of student alienation: a longitudinal analysis*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Rieser, V., «Il concetto di "alienazione" in sociologia», en *Quaderni di Sociologia*, XIV (1965).
Riesman, David, *La foule solitaire*, París, 1964.
Rokeach, Milton, *The open and closed mind*, Nueva York, 1960.
Rosdolsky, Roman, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital»*, Frankfurt, 1969.
Rose, Gordon, «Anomie and deviation — a conceptual framework for empirical studies», en *British Journal of Sociology*, n.º 17 (1966).
Rosen, Zvi, «The influence of Bruno Bauer on Marx' concept of alienation», en *Social Theory and Praxis*, n.º 1(2) (1970), pp. 50-69.
Rosner, Menachem, «Aliénation, fétichisme, anomie», en *L'homme et la société*, n.º 11 (1969).
Rossi, Mario, *De Hegel a Marx, III. La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milán, 1974.
Rossi-Landi, Ferruccio, *Dialektik und Entfremdung in der Sprache*, Frankfurt, 1973.
— *Linguistics and economics*, La Haya, 1975.
— «Ideen zum Studium sprachlicher Entfremdung», en Schaff, Adam, ed., *Probleme der Soziolinguistik*, Viena, 1976.
Rottenstreich, Nathan, «Concept of alienation and its metamorphoses», en la obra del mismo autor *Basic problems of Marx philosophy*, Indianápolis, 1965.
— «On the ecstatic sources of the concept of "alienation"», en *Review of Metaphysics*, XVI (1963), pp. 550-555.
Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, París, 1957.

Rubins, Jack I., «The self-concept. Identity and alienation from self», en *The American Journal of Psychoanalysis*, (1961-1962), pp. 132-143.

Samiatin, Ievgueni, *Wir*, Viena.

Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960.

Schacht, Richard, *Alienation, the «is-ought» gap, and two sorts of discord*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.

— *Alienation*, Nueva York, 1971.

Schachtel, Ernest G., «On alienated concepts of identity», en *The American Journal of Psychoanalysis*, XXI, n.º 2 (1961), pp. 120-130.

Schaff, A. *Marxismus und das menschliche Individuum*, Varsovia, 1965.

— *Alienacja a dzialanie spoleczne* (Alienación y acción social).

— «Aliénation comme problème socio-philosophique», en *L'Homme et la Société* (1974).

— «W sprawie tlumaczenia "Tez o Feuerbachu" na jezvk polski» (Sobre la traducción al polaco de las «Tesis sobre Feuerbach»), en *Studia Socjologiczne*.

Schatz, Oskar, y Ernst F. Winter, «Alienation, marxism, and humanism», en Fromm, Erich, ed., *Socialist humanism*, Nueva York, 1965.

Schlesinger, Rudolf, «The continuity of Marx's thought», en *Science and Society*, XXIX, n.º 2 (1965).

Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962.

Schufenhauer, Werner, y Manfred Buhr, «Entfremdung», en *Philosophisches Wörterbuch*, t. I, Leipzig, 1969.

Scott, Marvin B., «The social sources of alienation», en *Inquiry* (1963), pp. 57-69.

Seeman, Melvin, «On the meaning of alienation», en *American Sociological Review*, n.º 24 (1959), pp. 783-790.

— «On the personal consequences of alienation in work», en *American Sociological Review*, XXXII, n.º 2 (1967), pp. 273-285.

Seeman, Melvin, Daniel Vidal, Michel Amiot y Alain Touraine, «De l'utilité sociologique de la notion d'aliénation», en *Sociologie du travail*, n.º 2 (1967).

Sévigny, Robert, *The concept of alienation in social-psychological research*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.

Shepard, Jon M., «Functional specialization, alienation, and job satisfaction», en *Industrial and Labor Relations Review*, n.º 23 (1970).

Shepard, Jon M., Thomas R. Panko, *Alienation and social referents*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.

Shevchenko, L. A., «Cheloviek v sotsialisticheskom i burzhuasnom obshchestviie», en *Filosofskiie nauki*, n.º 4 (1966).

Simmons, J. L., «Liberalism, alienation and personal disturbance», en *Sociology and Social Research*, XLIX, n.º 4 (1965), pp. 456-464.

Sítnikov, E. M., *El problema de la alienación en la filosofía burguesa y los falseadores del marxismo* (en ruso), Moscú, 1962.
Sommer, Robert, y Robert Hall, «Alienation and mental illness», en *American Sociological Review*, XXIII (1958), pp. 418-420.
Sommerville, John, y Howard L. Parsons, eds., *Dialogues on the philosophy of marxism*, Westport, 1974.
Sportelli, Silvano, «La teoria sartriana del pratico-inerte», en *Critica Marxista*, n.º 5 (1974), pp. 77-97.
Srole, Leo, «Social integration and certain corollaries: an explanatory study», en *American Sociological Review*, XXI, (1956), pp. 709-716.
Stanford, Gene y Barbara, eds., *Strangers to themselves. Readings on mental illness*, Toronto/Nueva York/Londres, 1973.
Steigerwald, Robert, *Herbert Marcuse*, Berlín, 1969.
Struening, Elmer L., y Arthur H. Richardson, «A factor analytic exploration of the alienation, anomia and authoritarianism domain», en *American Sociological Review*, XXX, n.º 5 (1965), pp. 768-776.
Suchodolski, Bogdan, *U podstaw materialistycznej teorii wychowania* (Fundamentos de la teoría materialista de la educación), Varsovia, 1957.
Summer, Robert, y Robert Hall, «Alienation and mental illness», en *American Sociological Review*, XXIII (1958), pp. 418-420.
Swados, Harvey, «The myth of the happy worker», en Josephson, E. y M., eds., *Man alone* (v. Josephson).
Sykes, Gerald, *Alienation, the cultural climate of our time*, 2 vols., Nueva York, 1964.
Taranto, Domenico, «Alienazione e feticismo: una o due teorie?», en *Critica Marxista*, n.º 3-4 (1974), pp. 207-216.
Tatsis, Nicholas Ch., *Marx, Durkheim and alienation: toward a heuristic typology*, documentos para el VIII Congreso Mundial de Sociología.
Taviss, Irene, «Changes in the forms of alienation. The 1900's vs. the 1950's», en *American Sociological Review*, n.º 34 (1969), pp. 46-57.
Templeton, F., «Alienation and political participation: some research findings», en *Public Opinion Quarterly*, n.º 30 (1966-67), pp. 249-261.
— «The alienation of politics and political emancipation» (Discusión), en *Praxis*, 1 (1973), pp. 43-68.
Thier, Erich, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, 1957.
Tomberg, Friedrich, «Der Begriff der Entfremdung in den "Grundrissen" von K. Marx», en *Das Argument*, 52 (junio 1969), c. 3.º, pp. 187-223.
Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.
Tucker, Robert, *Philosophy and myth in Karl Marx*, Cambridge, Mass., 1961.
Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
Venable, Vernon, *Human nature. The marxian view*, Londres, 1946.

Vollmerhausen, Joseph W., «Alienation in the light of Karen Horneys theory of neurosis», en *The American Journal of Psychoanalysis*, XXI, n.º 2 (1961), pp. 114-151.

Vranicki, Predrag, «Socialism and the problem of alienation», en Fromm, Erich, ed., *Socialist humanism*, Nueva York, 1965.

— «La signification actuelle de l'humanisme du jeune Marx», en *Annali dell'Instituto Giangiacomo Feltrinelli*, 1964-1965.

Waclawek, Janusz, «Teoria podzialu pracy i "utopia" Marksa» (Teoría de la división del trabajo y la «utopía» de Marx), en *Czlowiek w warunkach cywilizacji wspòlczesnej* (El hombre en la civilización moderna), Varsovia, 1967.

Weber, Max, «Wesen, Voraussetzungen und Entfaltung der bürokratischen Herrschaft», en Winckelmann, Johannes, ed., *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia/Berlín, 1964.

Weiss, Frederick A., «Self-alienation: dynamics and therapy», en Josephson, E. y M., eds., *Man alone, op. cit.*, pp. 463-479.

Wells, Harry K., «Alienation and dialectical logic», en Sommerville, J., Parsons, H., eds., *Dialogues on the philosophy of marxism*, Westport, 1974, pp. 78-104.

Wenkart, Antonia, «Regaining identity through relatedness», en *The American Journal of Psychoanalysis*, XXI, n.º 2, pp. 227-233.

White, William A., «Alienist», en *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 1, Nueva York, 1930.

Whyte, William H., Jr., *The organization man*, Nueva York, 1956.

Wiatr, Jerzy, «Zalozenia budowania teorii spoleczenstwa socjalistycznego», (Presupuestos para la construcción de una teoría de la sociedad socialista), en *Studia Socjologiczne*, II, n.º 53 (1974), pp. 55-78.

— «Alienation, disalienation and the structure of Marxist social theory», en Borbé, T., ed., *Der Mensch, Subjekt und Objekt*, homenaje a Adam Schaff, Viena, 1973, pp. 399-409.

Wójcik, Przemyslaw, *Marksowska koncepcja wyzwolenia pracy i jej antagonisci* (La concepción marxiana de la emancipación del trabajo y sus antagonistas), Varsovia, 1976.

Zelterbaum, Max, «Zur materialistischen Geschichtsauffassung», en *Neue Zeit*, II, n.ᵒˢ 39, 42, 43 (1902).

Ziherl, Boris, «Sur les conditions objectives et subjectives de désaliénation dans le socialisme», en *Questions du Socialisme*.

Zurcher, Louis A., Jr., Arnold Meadow y Susan Lee Zurcher, «Value orientation, role conflict, and alienation from work. A cross-cultural study», en *American Sociological Review*, XXX (1965).

Zvorikin, A. A., «Las condiciones sociales y el problema de la alienación del trabajo» (en ruso), en *El hombre en la sociedad socialista y en la burguesa*, symposium citado, Moscú, 1966.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE